

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA
E CONTEMPORÂNEA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**O JOVEM MARX E O REPUBLICANISMO
A QUESTÃO DA LIBERDADE E DA EMANCIPAÇÃO HUMANA**

JAIRO MARÇAL

**CURITIBA
2005**

JAIRO MARÇAL

**O JOVEM MARX E O REPUBLICANISMO
A QUESTÃO DA LIBERDADE E DA EMANCIPAÇÃO HUMANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia – Área de concentração: História da Filosofia Moderna e Contemporânea – Linha de Pesquisa: Filosofia Política e Ética

**Orientador: Prof. Dr. Cesar Augusto
Ramos**

**CURITIBA
2005**

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal do Paraná, sobretudo ao Departamento de Filosofia, pela acolhida e por mais esta experiência acadêmica.

Ao Professor Dr. Cesar A. Ramos, que pela sua competência e amizade soube orientar esta pesquisa filosófica pelos caminhos do rigor e da liberdade.

Aos colegas de trabalho, pelo apoio e compreensão.

À amiga Maria de Fátima pela disposição da leitura, comentários e correções da língua portuguesa.

À Andréa Roloff, pela amizade e presteza na revisão das normas.

À minha família, em especial, minha mãe, pelo carinho e pelas lições de alegria e perseverança.

Agradeço à Rosângela, minha esposa, pelo amor, carinho e compreensão e, ao Alexandre e à Leila, meus filhos, que souberam driblar a minha quase ausência no seu dia-a-dia, e que, para nossa sorte, souberam, por vezes, transgredir as regras e revolucionar o meu espaço de trabalho, conferindo soberania à alegria.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
1 LIBERALISMO E REPUBLICANISMO: A QUESTÃO DA LIBERDADE	14
1.1 A CONCEPÇÃO (LIBERAL) DE LIBERDADE NEGATIVA E A LIBERDADE POSITIVA.....	14
1.2 O REPUBLICANISMO E A LIBERDADE COMO NÃO-DOMINAÇÃO	34
2 MAQUIAVEL: A CONCEPÇÃO REPUBLICANA DE LIBERDADE COMO NÃO-DOMINAÇÃO E OUTRAS TESES REPUBLICANAS	48
2.1 MAQUIAVEL – AS INTERPRETAÇÕES TRADICIONAL, GRAMSCIANA E REPUBLICANA	49
2.2 A VALORIZAÇÃO DA RETÓRICA	57
2.3 VIRTÙ <i>VERSUS</i> FORTUNA	60
3 O JOVEM MARX E O REPUBLICANISMO	62
3.1 OS JOVENS HEGELIANOS DE ESQUERDA E O REPUBLICANISMO	63
3.2 O PAPEL DA RETÓRICA E A LIBERDADE DE IMPRENSA	69
3.3 A DEMOCRACIA RADICAL COMO AÇÃO DA <i>VIRTÙ</i>	74
3.4 A VERDADEIRA DEMOCRACIA – O REPUBLICANISMO DO JOVEM MARX ATRAVÉS DAS LENTES DE ESPINOSA	76
3.5 ALIENAÇÃO E DOMINAÇÃO – CRÍTICA DA RELIGIÃO E DA POLÍTICA EM FEUERBACH E MARX	81
4 O JOVEM MARX E A QUESTÃO DA LIBERDADE E DA EMANCIPAÇÃO	88
4.1 LIBERDADE E AÇÃO SUBJETIVA EM HEGEL	88
4.2 A TEORIA HEGELIANA DA RECONCILIAÇÃO ENTRE O PARTICULAR E O UNIVERSAL – O <i>BOURGEOIS</i> E O <i>CITOYEN</i>	91
4.3 A IDÉIA DE LIBERDADE EM HEGEL NA LEITURA DO HUMANISMO CÍVICO.....	94
4.4 MARX <i>VERSUS</i> HEGEL – SOBERANIA POPULAR OU SOBERANIA DO ESTADO?	99
4.5 O JOVEM MARX E A QUESTÃO DA LIBERDADE E DA EMANCIPAÇÃO HUMANA	107
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	129

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo demonstrar que a emancipação humana constitui a questão nuclear da filosofia política do jovem Marx e, também, que esta idéia está profundamente relacionada às principais teses republicanas, ainda que Marx não se filie a essa corrente. Dentre as teses republicanas destacam-se a idéia de liberdade como não-dominação; a preponderância dos interesses públicos em relação aos interesses privados; a crítica ao liberalismo; a valorização da retórica enquanto criação e desenvolvimento de uma linguagem e de um pensamento político; a virtude cívica (*virtù*); a educação cidadã como fundamento da vida em sociedade e a participação ativa na esfera pública. A interpretação de Marx, neste trabalho, acontece a partir da sua relação com a tradição da filosofia política que remonta a Aristóteles, ao humanismo cívico, Maquiavel, Hobbes, Espinosa, Rousseau, Hegel, hegelianos de esquerda, liberais e republicanos. Trata-se, portanto, de uma interpretação não ortodoxa do jovem Marx. A análise percorre os textos do jornalismo filosófico-político de 1842, através dos quais Marx defende um Estado ético na perspectiva hegeliana, passando pela *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* de 1843, na qual o autor defende uma democracia radical, indo até *A Ideologia Alemã* (1846), quando Marx assume a perspectiva da crítica da economia política e do comunismo. Argumentamos que não houve ruptura entre as fases do pensamento do jovem Marx, mas uma superação de posições na busca da efetivação do seu projeto original da emancipação humana. Nesse sentido, Marx busca a superação do aspecto formal do Estado, na direção de uma democracia radical. Essa posição, fundamentalmente republicana, assume outros contornos, quando Marx apresenta o comunismo como alternativa para a efetivação da emancipação. O traço comum entre Marx e Hegel é a busca da restituição ou da re-criação da essência humana, perdida no individualismo possessivo e egoísta da modernidade. Já o confronto entre os dois filósofos tem como fundamento a concepção de soberania: para Hegel, a soberania do Estado, para Marx, a soberania popular. A crítica de Marx ao estado de direito burguês e a certos aspectos da filosofia do direito hegeliana parte da sua conclusão de que a sociedade civil não pode sustentar-se num Estado que se estrutura na alienação ou que apenas reivindica a Idéia de liberdade, mas sem interesse ou condições de efetivá-la. A crítica de Marx ao liberalismo o aproxima do republicanismo e não significa a renúncia da idéia de liberdade individual, mas sim do seu fortalecimento e, para tal, faz-se necessário incorporá-la a um projeto político, com fundamentação ética, que a viabilize e a estenda à totalidade da sociedade pela prática do princípio democrático e republicano do autogoverno, o que implica no resgate da participação das pessoas na vida política, como garantia da sua liberdade em oposição às formas de dominação.

Palavras chave: liberdade, emancipação, alienação, republicanismo, liberalismo, cidadania, política, democracia.

ABSTRACT

The purpose of this research is demonstrating that human emancipation constitutes to the nuclear matter of the political philosophy of the young Marx and also, that this idea is deeply related to main republican theses, although it is not possible to say he is totally adherent to this tendency. Among the republican theses outstand the idea of liberty as non-domination; the preponderance of public interests as against private interests; the criticism of liberalism; the valorization of rhetoric as creation and development of a language and of a political thought; the civic *virtù*; the citizenship education as the main foundation of life in society and the active participation in the public sphere. The interpretation of Marx, in this study, begins from his relation with the tradition of the political philosophy which date from Aristotle, civic humanism, Machiavel, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Hegel, young hegelians, liberals and republicans. Therefore it is about a non orthodox interpretation of the young Marx. The analysis covers the texts of the political philosophy journalism of 1842, through which Marx defends an ethical estate in the hegelian perspective, crossing the *Critique of Hegel's Philosophy of Right* (1843), which the author defends a radical democracy, coming to *The German Ideology* (1846), when Marx adopts the critique perspective of the political economy and the communism. We discuss that there was not a rupture between the phases of the young Marx's thought, but an overcoming of positions in the search of the realization of his original project of the human emancipation. This way, Marx searches for the overcoming of the formalism of the estate towards a radical democracy. This position, basically republican, shows other nuances, when Marx presents communism as an alternative for the realization of the emancipation. The common point between Marx and Hegel is the search of the restitution or the re-creation of the human essence, lost in the possessive and selfish individualism of modernity. Whereas the difference between the two philosophers is based on the conception of sovereignty: for Hegel, the sovereignty of the estate, for Marx the popular sovereignty. The critique of Marx to the bourgeois state of right and certain aspects of Hegel's philosophy of right comes from his conclusion that the civil society can not provide itself in an estate which is based on the alienation or which only claims the Idea of liberty, but with no interest or conditions for it to be achieved. Marx's critique of the liberalism approximates him to republicanism and does not mean the renunciation of the idea of individual liberty, but its fortification and for it to be possible it is necessary to incorporate it to a political project, with ethical basis, which makes it viable and leads to the totality of society through the practice of the democratic and republican principle of self-government, which implies the rescue of the participation of the people in the political life, as guarantee of liberty in opposition to the forms of domination.

Key-words: liberty, emancipation, alienation, republicanism, liberalism, citizenship, politics, democracy.

INTRODUÇÃO

Os textos da juventude de Marx, da época do jornalismo político, passando pelos manuscritos de Kreuznach, manuscritos de Paris, as correspondências, até a Ideologia Alemã, se caracterizam pelas fortes preocupações com as questões da opressão, da exploração e da emancipação humana. Temas como liberdade, política, Estado, sociedade civil, alienação, trabalho, e outros afins, são recorrentes em toda essa fase e não foram abandonados nos textos ulteriores, conhecidos como textos da maturidade, quando a crítica da economia política ganha um espaço privilegiado em sua obra. Merleau-Ponty, por exemplo, reconhece o Marx humanista nas críticas da economia-política.¹ Avineri critica a idéia de uma dicotomia que coloca um jovem Marx humanista *versus* um Marx da maturidade, restrito a um determinismo materialista, porque, segundo ele, tal divisão não pode ser encontrada nos textos do próprio Marx, que não teria jamais abandonado o humanismo cujas origens se fundamentam numa epistemologia materialista de origem feuerbachiana.²

As pretensões de interferência e de transformação da realidade são imanentes a toda produção de Marx e é inegável que sua obra exerceu poderosa influência e alimentou polêmicas que extrapolaram o âmbito da academia. Por conta de tais características, quando se fala em Marx, é inevitável a questão – qual seria a utilidade da obra de Marx hoje? Suas categorias de análise não estariam absolutamente superadas?

Tais questões, em geral, tendem criar representações problemáticas de um Marx para além ou para aquém dos clássicos da filosofia. Para além, no caso dos apologistas de um Marx messiânico e para aquém, quando se trata dos seus incondicionais e por vezes incautos detratores. Ambos os casos evidenciam um

¹ “A novidade de Marx não é reduzir os problemas filosóficos e os problemas humanos aos problemas econômicos, mas procurar nesses últimos o equivalente exato e a figura visível dos primeiros”. (MERLEAU-PONTY, M. *Humanismo e Terror*: Ensaio sobre o problema comunista. Tradução de Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1968. p.115).

² AVINERI, S. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. p. 39.

certo dogmatismo que se postula compensatório da falta de leituras mais atentas e cautelosas, e que leva apologistas e detratores, por orbitarem muitas vezes em questões periféricas ou mesmo externas, a deixarem escapar o essencial de Marx – a sua filosofia. Leituras como essas apenas reforçam a idéia de que Marx é um autor muito comentado e discutido, porém, pouco lido, ao menos com a necessária seriedade e o conseqüente reconhecimento da dificuldade que demandam os seus textos. Nesse sentido, é relevante a observação de Aron de que “o respeito pelo sagrado pode ir longe demais, inclusive em matéria científica”³, referindo-se aos excessos de zelo de certas interpretações dos textos do jovem Marx, que não levam em conta que muitos deles não foram publicados durante a sua vida.

Não pretendemos, portanto, ler Marx apenas como um revolucionário, no sentido reducionista que o termo pode tomar, e tampouco como um autor superado, porque essa seria uma perspectiva não menos reducionista e dogmática. Nossa proposta é simplesmente, e provavelmente não tão simplesmente, a de ler o texto marxiano como um clássico que se insere numa tradição do pensamento filosófico e político que remonta a Aristóteles, passando pelo humanismo cívico, pelos modernos e atingindo os debates entre liberais e republicanos contemporâneos. Trata-se, portanto, de uma leitura heterodoxa do pensamento de Marx.

Como todo pensador clássico, Marx nos oferece inúmeras possibilidades interpretativas e um igual número de problemas, dos quais destacamos inicialmente o fato de que, diferentemente de filósofos como Platão, Espinosa, Rousseau e Hegel, Marx não escreveu uma obra que sintetize a sua filosofia política, o que obriga àqueles que aceitam o desafio da sua leitura a percorrer praticamente toda sua produção bem como os textos dos seus antagonistas. Marx quase sempre escreve polemizando com outros pensadores, daí a dificuldade das leituras que se pretendem ortodoxas.

³ ARON, R. *O marxismo de Marx*. Tradução de Jorge Bastos. São Paulo: Arx, 2003. p.28.

O período da obra de Marx, sobre o qual se concentra este estudo — 1842 a 1846 — é marcado por intensa pesquisa, produção teórica e pelas constantes reavaliações das suas próprias posições, como também pelas suas primeiras participações no debate político do seu tempo. Essa inter-relação entre trabalho intelectual e ação política se constitui num dos mais importantes aspectos da identidade filosófica de Karl Marx.

Um segundo aspecto determinante na trajetória intelectual de Marx é o encontro com o pensamento de Hegel. Nos textos de 1842, Marx, na condição de integrante do movimento chamado de hegelianismo de esquerda, é um crítico agudo do Estado monárquico prussiano e um defensor de um Estado racional e justo, portanto, próximo das teses republicanas e também da idéia hegeliana de Estado.

Essa perspectiva possibilita que sejam levantadas questões instigantes: É possível fazer uma leitura republicana do pensamento político de Hegel?⁴ Quais categorias da filosofia política de Hegel inspirariam e fundamentariam o republicanismo dos jovens hegelianos? A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, que se contrapõe à utopia do Estado racional, significa necessariamente um rompimento radical e definitivo com as teses do republicanismo ou pode ser interpretada como uma transição para uma nova concepção do político na obra de Marx?

Na análise da fase hegeliana do jovem Marx, é fundamental evitar uma tendência que em geral tem prevalecido — a da banalização da importância do movimento filosófico dos teóricos da herança hegeliana desse período e a da conseqüente redução dos seus integrantes à condição de filósofos coadjuvantes ou periféricos do pensamento filosófico-político. O movimento dos jovens hegelianos transcorre num período breve, porém, de intensa e significativa atividade intelectual e política, com importante influência no pensamento político moderno.

⁴ Alan PATTEN em *Hegel's idea of freedom*, apresenta a perspectiva de uma leitura humanista cívica da idéia de liberdade em HEGEL, com ênfase no Estado como possibilidade concreta da realização da liberdade. (PATTEN, A. *HEGEL's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2002). Trataremos dessa leitura no capítulo 4.

Não é o objetivo principal desse trabalho fazer uma dissertação sobre os jovens hegelianos, contudo, é fundamental levantar algumas indagações, cujas respostas poderão contribuir para uma compreensão mais sólida e justificada desse momento de fundação da trajetória intelectual de Karl Marx e, até mesmo, possibilitar um exame sobre a permanência ou não de elementos dessa fase nos períodos posteriores de sua obra.

Apesar da proximidade dos filósofos da esquerda hegeliana em torno de uma leitura, que para alguns intérpretes é republicana e, para outros, trata-se de uma leitura jacobinista da filosofia de Hegel, seria precipitado afirmar, apesar do adjetivo que os une, que a esquerda hegeliana constitua uma unidade filosófico-política. É mais prudente dizer que os jovens hegelianos compartilham entre si as corrosivas críticas ao Estado monárquico prussiano, que se ocupam da análise e crítica da ausência de consciência e de ação política da sociedade civil alemã, do conservadorismo da chamada direita hegeliana, bem como do domínio teológico e da filosofia especulativa. No entanto, subjacente a esse clima de proximidade, engendram-se profundas divergências, talvez latentes num primeiro momento, mas que não tardariam a aparecer, sobretudo nos escritos contundentes de Karl Marx que, a partir de 1843, acabariam por definir a sua ruptura com o movimento.

Os textos filosófico-jornalísticos de 1842 revelam uma espécie de utopia do Estado racional hegeliano, e Marx se vale da imprensa – entendida por ele nesse momento, como sendo potencialmente a *ágora* da modernidade – para criticar a monarquia prussiana, com o objetivo de promover transformações estruturais no papel do Estado, reorientando-o para se configurar como a instituição promotora da emancipação política e da emancipação humana, contra as arbitrariedades governamentais e contra a dominação exercida pela teologia-política.

A idéia hegeliana de liberdade, traduzida como a esfera dos interesses públicos, enraizada na consciência subjetiva e na ação dos cidadãos, através das instituições e estruturas políticas, é muito forte no Marx desse período. Mas, em 1843, Marx vivencia a chamada crise de Kreuznach quando, desiludido com a

censura e com a perseguição do governo prussiano, percebe que a emancipação humana não poderia se realizar através do Estado, pois este teria sido concebido a partir de uma espécie de mistificação teológica, que acabava por acomodar os graves problemas sociais provocados pelo capitalismo industrial, e que inviabilizavam a cidadania e o desenvolvimento de projetos políticos comuns, na medida em que os interesses privados constituíam o fundamento das instituições políticas.

Nessa época, Marx inicia um processo de enfrentamento da filosofia política hegeliana e passa a conduzir o seu pensamento na perspectiva de uma democracia radical.⁵ É o momento da ruptura com a filosofia política hegeliana que, embora promova uma crítica ao individualismo egoísta estimulado pelas teorias do liberalismo econômico e pelo capitalismo moderno, se conduz pelos caminhos da conciliação entre os interesses particulares e os interesses públicos através da mediação coativa do Estado. Marx e Hegel têm em comum a crítica à exacerbação do individualismo egoísta moderno, bem como das suas conseqüências, porém discordam quanto às possibilidades de solução da questão. Um dos elementos fundamentais desse debate é a questão da soberania política. Para Hegel – a soberania do Estado, para Marx – a soberania do povo.

A hipótese que orienta esse trabalho se constitui na idéia de que é possível demonstrar que as principais teses republicanas perpassam a obra do jovem Marx, ainda que de forma não explícita. Dentre as teses republicanas destacamos, principalmente, a defesa da liberdade como não-dominação, a preponderância dos interesses públicos em relação aos interesses privados, a crítica ao liberalismo, a utilização da retórica enquanto linguagem de disputa política, a

⁵ Na interpretação de alguns comentadores, essa fase simboliza o fim do chamado *momento maquiaveliano* de MARX. A expressão – *momento maquiaveliano* - criada por POOCK (in: POOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003), significa a confrontação e a crítica da teologia-política e a criação de um Estado laico, capaz de realizar o ideal político e mantê-lo em funcionamento. Para Abensour (in: ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Belo Horizonte: UFMG, 1998), o *momento maquiaveliano* de MARX, vivenciado na utopia do Estado racional do jovem hegelianismo, sofre uma metamorfose, quando a partir de 1843, ele passa a dessacralizar o Estado, deslocando o poder político para além dos seus limites, reorientando a perspectiva de emancipação para a esfera de uma democracia radical que potencializava a soberania popular.

virtude cívica (*virtù*) como fundamento para a vida em sociedade, a educação como elemento fundamental da cidadania, a participação ativa na esfera pública, a idéia de conflito na origem do político. No entanto, argumentamos que Marx não se filia ao republicanismo de forma plena e visível, em razão da sua posição crítica em relação ao Estado e à ordem jurídica formal, como também pelo uso categorial diferenciado destas teses.

O objetivo principal da pesquisa consiste, portanto, em trazer à luz do texto do jovem Marx, um certo republicanismo, presente nos conceitos fundamentais de sua filosofia política, notadamente a questão da emancipação humana e da liberdade. Para tal nos propusemos, sobretudo, analisar o período que vai da investigação e reescrita do *Tratado teológico-político* em 1841, passando pelos textos do jornalismo político e da crise de Kreuznach, bem como pelos textos dos *manuscritos de Paris* até *A Ideologia Alemã* de 1846.⁶

Entendemos que toda pesquisa demanda escolhas e, neste trabalho, a opção pelos textos do jovem Marx se dá porque, nessa fase de sua obra, a política ocupa lugar de destaque em suas análises, reflexões e críticas, o que não significa afirmar que ela tenha deixado de ser fundamental para o autor nos textos posteriores e, tampouco seria correto dizer que a economia não tenha sido considerada em sua juventude, haja vista os seus famosos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

⁶ Fases do pensamento do jovem MARX: I) *Democracia radical* – basicamente através de intervenções jornalísticas de cunho teórico e político, MARX se insurge contra a monarquia prussiana e trabalha pela construção de um Estado de direito na Prússia, defendendo a ampliação do direito de participação popular – uma espécie de *democracia radical*, cuja origem se fundamenta numa concepção jusnaturalista que situa a origem da liberdade de consciência, de pensamento e de ação na experiência da razão, que seria anterior a qualquer ordenação jurídica. II) *Humanismo feuerbachiano, alienação e emancipação humana* – já iniciada a sua parceria com ENGELS, MARX não apenas rompe com o idealismo dos jovens hegelianos de esquerda, mas passa a criticá-lo de forma implacável e, sob a influência feuerbachiana utiliza a idéia de alienação religiosa estendendo-a aos domínios e às questões econômico-sociais, esse caminho o conduziria à “descoberta do proletariado como agente da emancipação humana”. III) *Materialismo histórico e comunismo* – MARX se distancia do humanismo feuerbachiano e passa a investigar as idéias de ideologia, de trabalho alienado e das forças produtivas do capital como determinantes do processo histórico concebendo a supressão da propriedade privada como fundamento necessário para a verdadeira emancipação humana.

Lembramos, ainda, que nossa leitura de Marx acontece mediante uma interpretação republicana e, por isso, interessa-nos o tratamento dado à questão do Estado que, nos textos dessa fase, ainda não está completamente ideologizada.

Temos por objetivo demonstrar a existência de elementos republicanos que perpassam a obra do jovem Marx e que, portanto, não houve ruptura entre o Marx de 1842 (da crença no Estado racional hegeliano) e 1843 (da crítica da Filosofia do Direito de Hegel e da defesa da democracia radical) para o Marx de 1844 a 1846 (que se afasta da idéia de democracia radical e fortalece a perspectiva econômica e comunista), mas sim uma transição, uma superação de posições na busca da efetivação do seu projeto original que é a emancipação humana.

Assim, pretendemos desenvolver um outro aspecto do momento Maquiaveliano vivido por Marx – um desdobramento ao qual Pocock não dá o devido destaque, mas que em nosso entendimento se constitui como elemento de grande importância e influência no pensamento político moderno – a perspectiva da política enquanto conflito, nitidamente apresentada e defendida na obra de Maquiavel, notadamente no quarto capítulo de *Os Discorsi*. Essa é a linha interpretativa de Abensour⁷, para quem não existe propriamente uma ruptura, mas sim uma metamorfose do momento maquiaveliano em Marx, a partir da crítica de 1843.

Marx é crítico incondicional da monarquia, mesmo da constitucional, defendida por Hegel. Nesta linha, é cabível questionar: em que medida o republicanismo⁸, do qual é possível aproximar algumas teses do pensamento do

⁷ ABENSOUR, M. *A democracia...*

⁸ Na filosofia política, o termo republicanismo reúne correntes de pensamento que se apresentam como alternativa ao pensamento do liberalismo moderno. Entre as teses fundamentais, comuns à maioria dos autores, podem ser identificadas: a idéia de liberdade. Se, o liberalismo, interpreta a liberdade de forma negativa, ou seja, liberdade significa a ausência de interferência, notadamente da interferência do Estado nos interesses privados da sociedade civil, o que em termos econômicos se traduz no *laissez faire*. O republicanismo valoriza a idéia de liberdade como não-dominação, ou seja, a autonomia, do reconhecimento de que o Estado e a lei são condições necessárias para a garantia das liberdades individuais. Assim, um indivíduo é livre na medida em que não se submete ao poder arbitrário de alguém – liberdade como não dominação. Para que a liberdade se realize, o republicanismo combate a desigualdade, confronta a fortuna com a virtude cívica, defende a educação cidadã e uma maior participação nas questões públicas, o desenvolvimento de uma linguagem e ação política para a constituição de

jovem Marx, constitui uma resposta à filosofia política hegeliana no sentido de um questionamento do formalismo jurídico, da soberania do Estado e da ausência de um espaço para a participação popular? É possível afirmar que o hegelianismo influencia Marx na direção de um republicanismo, na medida em que Hegel apresenta a perspectiva da conciliação entre o indivíduo e a vida ética (*Sittlichkeit*) que culmina na presença do cidadão como membro do Estado? Contrariamente, seria defensável a tese de que o hegelianismo desvia Marx do republicanismo, na medida em que em Hegel defende uma dialética pacificadora da conciliação do indivíduo com o Estado, e rejeita a dinâmica do conflito como elemento propulsor da política?

As aproximações entre Marx, o humanismo e o republicanismo são investigadas através da apresentação e do exame de algumas categorias fundamentais dessas correntes, como por exemplo, da idéia da defesa da liberdade e da virtude cívica (*virtù*), contra as arbitrariedades do poder instituído e, portanto, da efetiva participação popular e da instalação das cenas de dissenso como elementos constituintes da racionalidade política. Paralelamente, investigaremos os distanciamentos pelas críticas de Marx à representação e à utopia, teses defendidas pelo republicanismo. Nesse terreno, revela-se promissor o diálogo com a filosofia política de Rousseau, defensor da república, e da vontade geral, porém, crítico da representação e dos interesses corporativos.

O renascimento da *retórica* no humanismo cívico se configura como um elemento fundamental, enquanto criação e desenvolvimento de uma linguagem e de um pensamento político, do discurso como processo de conscientização, como condição para uma educação para a cidadania e para a liberdade. Interessa-nos saber, em que medida é possível aproximar Marx da idéia de utilização humanista e republicana da retórica como elo de ligação entre a teoria e a ação política.

uma comunidade política. Entre os autores filiados ou próximos a essa tradição, citamos: ARISTÓTELES, MAQUIAVEL, HARRINGTON, ESPINOSA e ROUSSEAU e contemporaneamente, PETTIT, POCKOCK, SKINNER, SPITZ, VIROLI, MAYNOR, ABENSOUR e LEFORT. No Brasil têm estudado o tema: Newton BIGNOTTO, Sérgio CARDOSO, Renato Janine RIBEIRO, entre outros.

A tese maquiaveliana da desmistificação de um poder de governo que não atende o bem público está de certa forma presente no pensamento do jovem Marx. Em *O Príncipe*, Maquiavel demonstra que governo pode operar a partir de interesses e jogos de dominação e manutenção de poder e não necessariamente em função de um bem comum, daí a sua defesa de que a república se fortaleceu a partir dos conflitos entre o povo e o senado na velha Roma. Para ele, o povo quer o poder apenas para não ser dominado, enquanto os patrícios querem o poder para subjugar e, por isso, mistificam o Estado e as relações de poder. Nesse sentido, é notório que Marx, ainda que não compartilhe da defesa republicana do Estado, é profundamente maquiaveliano.

Outro elemento a ser considerado é a teoria da alienação de Feuerbach, que, embora muito mais vinculada a uma filosofia da religião do que propriamente a uma filosofia política, exercerá forte influência no pensamento de Marx. Ainda nesse campo, particularmente na crítica da teologia-política e na defesa da liberdade e da democracia, pretendemos investigar os motivos da aproximação e as conseqüentes influências deixadas no pensamento do jovem Marx pela leitura atenta e crítica que resulta na reescrita, em 1841, do *Tratado teológico-político* de Espinosa.

Tratando da liberdade, questionamos se ela constitui, efetivamente, um tema essencial no pensamento de Marx. E, se a liberdade é um componente fundamental em seu pensamento, como Marx a define? Uma grande questão é se a liberdade teria sido minimizada no decorrer da sua produção intelectual. Se houve a minimização da importância da liberdade, isso teria se dado devido às novas preocupações, por exemplo, com a economia política? A idéia republicana de liberdade como não-dominação, defendida pelo pensamento republicano contemporâneo de Maynor, Pettit, Skinner e Viroli, em contraposição à concepção de liberdade negativa do liberalismo ortodoxo, pode ser encontrada no jovem Marx? Na busca dessa resposta analisaremos os conceitos de emancipação política e de emancipação humana, discutidos sobretudo, em *A questão judaica*.

Compartilhando com a própria perspectiva marxiana de interlocução do seu pensamento com as diversas correntes de pensamento, indagando dos seus

vínculos com a realidade do seu tempo, e, também, por entendermos ser esse um caminho mais promissor e instigante, essa pesquisa, do ponto de vista metodológico, não seguirá de forma absoluta as diretrizes da tradição analítica de trabalhar de forma endógena o texto, que em nosso entendimento, não pode ser adotada como método exclusivo na interpretação de um tipo de pensamento não linear e em constante processo de revisão como o de Marx. Sem descartar a pretensão estruturalista de rigor na interpretação do texto, é preciso ampliar a análise, evitando limites e excessivas verticalizações na análise do autor que tendem a minimizar as relações históricas e os diálogos com outros autores e com outras tendências. Afinal, a política se define como um campo de confrontos, disputas e litígios, tanto nos aspectos históricos como nos teóricos. Optamos, então, pelo estudo e análise dos textos do jovem Marx, confrontado-os com outros autores, no sentido de tornar a investigação mais instigante e abrangente. Essa linha de análise do pensamento político tem como expoentes Pocock e Skinner.

A interpretação de um texto político, portanto, jamais pode resignar-se a uma leitura “vertical” da obra, como se o seu autor constituísse um depósito hermeticamente fechado de todos os sentidos da mesma. Ela deve, isso sim, situá-los (o texto e a obra) dentro de um conjunto amplo de “convenções” ou “questões paradigmáticas” ou modos de enfrentar essas questões, comuns a vários autores mais ou menos contemporâneos – uma comunidade de “falantes” de uma linguagem política, que a atualiza através de suas intervenções particulares. Como essa atualização é pensada como atos de fala, o sentido da *langue* e do uso que o sujeito faz dela devem encontrar seu ponto de fuga no mundo de acontecimentos que as *paroles* pretendem modificar. As interações entre um e outro, por sua vez, acabam por modificar a própria *langue*.⁹

É necessário esclarecer que, em nossa concepção, ler Marx como um clássico não significa abandonar o aspecto criador, dialético, instituinte e por vezes mesmo contraditório da sua filosofia. Os temas com os quais Marx se defrontou estiveram, estão e estarão na pauta da vida e dos debates políticos e teóricos enquanto houver história, e é sempre interessante provocar as contingências do presente, que emerge, por vezes sob a aparência do natural, do necessário e do imutável, com as questões, as respostas e até mesmo com as

⁹ POCOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político*. Tradução de Fábio Fernandes. São Paulo: EDUSP, 2003. p.11.

contradições apresentadas pelos textos clássicos da filosofia. Assim, as inquietações imanes do presente e aquelas que permanecem vivas nos discursos dos clássicos, se oferecem como alternativas que não podem ser vistas como excludentes, mas sim como complementares, além do que, quando se trata de filosofia, espaço no qual não cabe a palavra imediatismo, é prudente considerar a clássica lição hegeliana que, no Prefácio à *Filosofia do Direito*, nos ensina que a coruja de Minerva alça vôo quando as sombras da noite começam a cair.

Entendemos que obra de Marx deve ser lida e interpretada a partir do seu contexto histórico e também das interfaces que compõem esse contexto, em outras palavras, no solo próprio da sua criação, a partir dos vigorosos agôns que mobilizaram toda a sua produção. Isso não significa que seja possível ou desejável investigar a obra marxiana alienando-a das luzes e das sombras dos acontecimentos dos nossos dias. Afinal, um texto é clássico somente enquanto permanece vivo e instigante, enquanto nos convida à interlocução e pode ser reinterpretado.

O texto está organizado nos seguintes capítulos:

Capítulo 1 – **Liberalismo e republicanismo: a questão da liberdade**

Trata-se de uma apresentação e análise das principais teses e autores do humanismo cívico e do republicanismo, do renascimento à contemporaneidade, com o objetivo de alimentar as investigações dos capítulos subseqüentes. Definiremos os termos humanismo cívico e republicanismo, bem como seus principais autores. Apresentaremos o liberalismo enquanto corrente hegemônica do pensamento político ocidental desde a modernidade, contrapondo a ele outra grande tradição – o republicanismo. Entre as teses do republicanismo apresentaremos e discutiremos: a clássica oposição entre *virtude* e *fortuna*; a importância da retórica como linguagem política que habilita à participação ativa, que se constitui, por sua vez num dos fundamentos da política republicana; o

problema da corrupção na república; a questão da liberdade a partir de três concepções – liberdade negativa (do liberalismo), liberdade positiva (autonomia do político) e liberdade como não-dominação (republicanismo).

Capítulo 2 – Maquiavel: a concepção republicana de liberdade como não-dominação e outras teses republicanas.

O objetivo deste breve capítulo é a demonstração da hipótese da filiação de Maquiavel ao republicanismo, sobretudo a partir do conceito de liberdade como não-dominação. Nessa perspectiva apresentaremos três interpretações divergentes de Maquiavel: a interpretação tradicional ou negativa, que apresenta o filósofo florentino como o autor que teria transformado a política numa técnica de poder e de governo para manipulação e dominação, completamente desvinculada dos valores da bela eticidade grega que mobilizaram o surgimento do humanismo cívico no século XV. A segunda interpretação é a leitura que Gramsci faz de Maquiavel, buscando aproximar *O Príncipe* da concepção do materialismo histórico, que entende a política na perspectiva da ação e da interferência, bem como da desmistificação do poder do Estado. É nesse sentido que apresentamos o conceito gramsciano de hegemonia e a sua relação com a *res publica*. A terceira interpretação é a dos autores da tradição republicana, para os quais Maquiavel se afasta da teleologia ateniense da cidade harmoniosa e defende a tese de que a cidade deve assegurar a liberdade. Esse raciocínio está fundamentado na idéia de liberdade como não-dominação que, conforme Lefort, não pode ser confundida com a liberdade negativa e com as conseqüentes licenciosidades do liberalismo no trato com a esfera dos interesses comuns. A corrupção, que aparece como elemento desagregador da *res publica*, é objeto de análise nesse capítulo.

Capítulo 3 - O jovem Marx e o Republicanismo

Neste capítulo, pretendemos enfrentar o desafio de colocar em análise as relações entre o jovem Marx e o republicanismo, buscando compreender, mediante as obras analisadas, se houve continuidade ou ruptura com o chamado ‘momento maquiaveliano’. Pretendemos demonstrar as possíveis relações entre a categoria de emancipação humana de Marx e o conceito de liberdade como não-dominação do republicanismo, além de investigar conceitos e categorias marxianas como: Estado, verdadeira democracia, constituição e temporalidade democrática, propriedade privada, alienação e comunismo. Analisaremos a partir das teses republicanismo, as principais idéias e influências dos hegelianos de esquerda – Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach – sobre o pensamento de Marx.

Capítulo 4 – O jovem Marx e a questão da liberdade como emancipação

Neste capítulo analisamos a influência do pensamento de Hegel sobre a obra do jovem Marx, a partir da apresentação das principais categorias e conceitos da filosofia política hegeliana, como a questão da liberdade objetiva e subjetiva, e também a sua teoria da reconciliação entre o particular (interesses privados – do *bourgeois*) e o universal (interesses públicos – do *citoyen*). Trazemos ainda uma leitura da liberdade em Hegel, na perspectiva do humanismo cívico. Num segundo momento, tratamos do confronto entre as idéias políticas de Marx e Hegel, com especial atenção ao debate sobre o Estado, a soberania e a emancipação humana. Outro aspecto explorado refere-se ao espaço da liberdade individual no pensamento do jovem Marx. Essencialmente, buscamos compreender em que medida Marx se aproxima e/ou se distancia das teses republicanas, uma vez que é crítico do Estado de direito burguês – do formalismo jurídico, mas defensor da esfera pública a partir da idéia de democracia radical. Tratamos, ainda do interesse de Marx pelas questões econômicas e da importância dessas na busca da emancipação humana, compreendida por ele, a partir de 1844, na perspectiva do comunismo.

1 LIBERALISMO E REPUBLICANISMO: A QUESTÃO DA LIBERDADE

Entre as questões que se apresentam como fundamentais neste capítulo, destacam-se a relevância e as implicações contemporâneas do estudo de uma das tradições mais antigas do pensamento político – o humanismo cívico e o republicanismo¹⁰ e, como desdobramento dessa questão, cabe a investigação de como essas tradições podem se constituir em alternativas às correntes hegemônicas na filosofia política contemporânea. Uma terceira questão, que será aqui levantada, mas desenvolvida com mais profundidade no terceiro capítulo, talvez a mais complexa porque aparentemente inóspita, diz respeito às possíveis relações entre Humanismo e Republicanismo Cívico e a filosofia do jovem Marx.

1.1 A CONCEPÇÃO (LIBERAL) DE LIBERDADE NEGATIVA E A LIBERDADE POSITIVA

O pensamento liberal é apresentado por John Gray¹¹, em *O liberalismo*, através de um levantamento cuidadosamente abrangente, abarcando diversas correntes e muitos nomes, de alguma forma ligados, na argumentação do autor, à essa tradição. É claro que o objetivo de Gray, neste texto escrito antes da queda do muro de Berlim, é aproximar a tradição liberal da idéia de um estado democrático, ao mesmo tempo em que critica as tendências que se aproximam do que ele denomina democracias de massa.

Na busca de elementos da origem do pensamento liberal, Gray remonta à velha Grécia, passando por Roma, Idade Média e Renascimento, mas é na

¹⁰ O republicanismo, uma das tradições mais antigas da política tem suas origens na Roma antiga e, um dos nomes diretamente ligados à sua fundação é o de CÍCERO. Em seu primeiro retorno, no Renascimento, estão a ele ligados nomes como PETRARCA, SALUTATI, BRUNI e MAQUIAVEL. Na modernidade, mais ou menos próximos às suas teses centrais veremos ESPINOSA, HARRINGTON, ROUSSEAU, KANT, HEGEL, MARX, BAUER, FEUERBACH e outros. O republicanismo foi muito difundido até o século XVIII, particularmente na América e Inglaterra, entrando em declínio com o fortalecimento do capitalismo e do liberalismo econômico na revolução industrial.

¹¹ Professor de Filosofia em Oxford, autor, entre outros, de *O liberalismo*. Não se trata do John GRAY citado por MARX em *Contribuição à Crítica da Economia Política* e no anexo II de *Miséria da Filosofia*. O John GRAY citado por MARX é um economista escocês do século XIX, que propôs a “organização de trocas” em vez da “organização do trabalho” e foi, segundo MARX, plagiado por PROUDHON.

modernidade que ele encontra os seus fundamentos mais concretos. Assim, a concepção de homem e sociedade apresentada pelo liberalismo de Gray é:

Em primeiro lugar, é *individualista*, no sentido em que pugna pela primazia moral da pessoa contra qualquer pretensão da coletividade social; em segundo lugar, é *igualitária*, porque confere a todos os homens o mesmo estatuto moral e nega a relevância de degraus e diferenciação, legais ou políticos, da riqueza moral entre seres humanos; em terceiro lugar, é *universalista*, afirmando a unidade moral da espécie humana, com importância para associações históricas e as formações culturais específicas; quarto e último, é *melhorista*, na sua afirmação da correcção e aperfeiçoamento de todas as instituições sociais e dos acordos políticos. (...) Estes elementos são aperfeiçoados e redefinidos, sendo suas relações mútuas de novo ordenadas e o seu conteúdo enriquecido em diversas fases da história da tradição liberal e numa variedade de contextos nacionais e culturais, onde freqüentemente se oferecem interpretações altamente específicas.¹²

Ora, o que define essencialmente o individualismo dos modernos é a concepção da liberdade como direito subjetivo (racional, natural), vinculada ao indivíduo, a qual acaba por marcar de maneira decisiva toda a tradição do pensamento liberal clássico e hodierno.

Segundo Pettit, “o debate contemporâneo sobre a liberdade é, em grande parte, definido pela distinção que Isaiah Berlin estabeleceu entre liberdade negativa e liberdade positiva, distinção que aprofunda e generaliza aquela que Benjamin Constant propôs entre a liberdade dos modernos e a liberdade dos antigos”.¹³

Um dos primeiros autores a distinguir entre as concepções de liberdade foi Benjamin Constant, com um discurso chamado – *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*¹⁴. A liberdade dos antigos reúne em essência os traços do que se denominará na tradição democrática como liberdade positiva ou liberdade da autonomia da vontade coletiva, e a liberdade, chamada de negativa

¹² GRAY, J. *O liberalismo*. Tradução M. H. Costa Dias. Editorial Estampa: Lisboa, 1987. p. 12-14.

¹³ PETTIT, P. Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 56.

¹⁴ O texto de CONSTANT data de 1819, portanto, trinta anos após a queda da Bastilha, em pleno rescaldo da revolução que abalou as estruturas sociais, políticas e econômicas e, deixou marcas indeléveis, não só na França como em todo o mundo ocidental.

pela tradição do pensamento liberal, é a liberdade moderna, mais ocupada em garantir os interesses do indivíduo enquanto membro da sociedade civil.¹⁵

Constant, assim como Comte e outros políticos e teóricos da época, tinha como tarefa apaziguar os ânimos revolucionários jacobinistas, garantir os interesses da burguesia e fomentar as condições para o desenvolvimento econômico e isso só seria possível através de um processo de estabilização social que tinha como pressuposto a reconciliação entre o indivíduo e a sociedade.

O objetivo do discurso de Constant é fazer a crítica da forma antiga de liberdade, onde prevalece a soberania do povo e a defesa da perspectiva moderna de governo constitucional e representativo e da sua respectiva forma de liberdade. Mas, se por um lado, Constant manifesta grande otimismo quanto às possibilidades de reconciliação entre o indivíduo livre e a sociedade, e pensa nessa possibilidade através da organização representativa do político, por outro, revela um total pessimismo quanto às propostas de resgate dos procedimentos da vida política e da liberdade, conforme a conceberam e praticaram os antigos, e que estavam ainda muito vivas no imaginário da revolução.

Para não nos estendermos muito, vamos apresentar as duas concepções de liberdade nas palavras de Constant:

Liberdade dos antigos:

Consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo em que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da

¹⁵ O texto de Benjamin CONSTANT – *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, é interpretado por GRAY e por diversos autores como um marco da filosofia política moderna. O interessante da abordagem de GRAY, é que ele questiona até que ponto é útil ou mesmo válida a distinção já canônica de CONSTANT. Ele critica alguns exageros no texto, particularmente a sua leitura da ausência de liberdade individual no mundo antigo, procurando claramente resgatar traços de um liberalismo latente – elementos de liberdade individual e liberdade negativa – entre sofistas e céticos e, com isso, tenta inserir o liberalismo num tempo que é rico em termos de teorias e experiências políticas, mas ao qual ele não costuma ser identificado.

liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância.¹⁶

Liberdade dos modernos:

É para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração.¹⁷

Provavelmente o maior mérito do discurso de Constant tenha sido o de captar e demonstrar com perspicácia a essência da modernidade, no que se refere à política, às relações entre o indivíduo e seus interesses particulares e a sociedade. O mesmo não se pode afirmar de sua análise condenatória e deliberadamente unilateral da liberdade dos antigos.

O desenvolvimento da subjetividade moderna representou avanços e conquistas importantes não vivenciados pelos gregos e romanos da Antigüidade clássica e isso Constant captou muito bem, sobretudo quando busca demonstrar que o sistema representativo garante níveis de controle do povo com relação ao governo, sem com isso demandar excessivamente a sociedade, retirando dela a sua liberdade individual. Para Constant, “os povos antigos não podiam nem sentir a necessidade nem apreciar as vantagens desse sistema. A organização social desses povos os levava a desejar uma liberdade bem diferente da que este sistema nos assegura”.¹⁸

Se gregos e romanos, por caminhos distintos inventaram a esfera pública e conseguiram torná-la em maior ou menor escala um bem participável, no âmbito da vida privada o despotismo continuou sendo a forma de poder determinante em ambas culturas. Preservadas as diferenças, é possível dizer que,

¹⁶ CONSTANT, B. *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*. Paris: Hachete, 1980. p.495.

¹⁷ Id.

¹⁸ Id.

tanto para os gregos como para os romanos, a liberdade correspondia à participação na vida pública e a vida no domínio privado, fosse doméstica ou relacionada às atividades econômicas, estava necessariamente subordinada à vida política. Em contrapartida, a marca da liberdade moderna se configura, segundo Constant, enquanto exercício de prerrogativas privadas.

Essa idéia já aparece na *'Fábula das abelhas'* de Mandeville, que argumenta que a vida social fundada nas virtudes cultivadas por gregos e romanos da Antigüidade se tornou impossível para os modernos. Ele despreza as virtudes cívicas e defende que são os vícios privados que podem constituir as 'virtudes públicas'. Montesquieu, em *O espírito das leis*, tenta demonstrar que regimes políticos como a democracia grega e a *res publica* romana, vão contra a natureza individualista humana e, portanto, somente através de um processo de educação cívica intensiva e contínua é que poderiam se tornar viáveis. Em contrapartida, ele sustenta que o homem moderno não estaria disposto a pagar esse preço para conquistar a liberdade política e por isso a monarquia constitucional seria a solução mais plausível, uma vez que não exige a virtude e tampouco a participação dos súditos na construção da esfera pública, mas limita os poderes do rei.

Constant é também defensor da monarquia constitucional e ele a pensa nos moldes do parlamento inglês da época, porém aprimorada quanto aos procedimentos. A finalidade desse aprimoramento seria a superação daquilo que ele aponta como a soberania popular fictícia, numa clara provocação aos republicanos. Sua preocupação é, como já vimos, preservar a ordem institucional burguesa regulando-a e limitando-a pela via da representação, coibindo assim as possibilidades de um possível ressurgimento de uma democracia radical revolucionária, como aparece, segundo ele, nas idéias de Rousseau e do abade de Mably.

As críticas de Constant a Rousseau e Mably são ataques à idéia de autonomia da vontade coletiva, ou à chamada liberdade positiva, que no seu entendimento, por coibir a liberdade individual, estaria por demais vinculada aos ideais de liberdade dos antigos e distante dos anseios do homem da modernidade.

Grosso modo, a expressão *liberdade negativa*¹⁹ significa a ausência de impedimento ou de constrangimento na ação de um sujeito (seja esse impedimento ou constrangimento causado pela ação de um outro sujeito humano, ou por forças naturais ou, ainda pelas próprias criações culturais), pode parecer sedutora, no sentido de se insinuar como a representação mais genuína da liberdade, no entanto, é muito vaga, e tomada isoladamente não diz muita coisa. Ela torna-se mais clara quando se exige a extensão de sua formulação para além dos limites da especulação abstrata, conforme a apresenta Bobbio:

Dado que os limites às nossas ações em sociedade são geralmente postos por normas (sejam consuetudinárias ou legislativas, sejam sociais, jurídicas ou morais), pode-se também dizer, como foi dito por uma longa e autorizada tradição, que a liberdade nesse sentido – ou seja, a liberdade que um uso cada vez mais difundido e freqüente chama de liberdade negativa – consiste em fazer (ou não fazer) tudo o que as leis, entendidas em sentido lato e não só em sentido técnico-jurídico, permitem ou não proíbem (e, enquanto tal permitem não fazer).²⁰

A chamada liberdade negativa é aquela que se ocupa com a não ingerência do outro nas atividades de alguém que se considera capaz de realizá-la. “É ser livre para pensar o que se quer, de dizer o que se pensa, de ir para onde se quer, de se associar com quem quer que esteja disposto a fazê-lo, e assim por diante no que se refere a todas as liberdades tradicionais”.²¹ A liberdade positiva é segundo Pettit, mais do que isso:

Ela pode ser a liberdade de participar da autodeterminação coletiva da comunidade, como na imagem que Constant fornece da liberdade dos antigos; é estar liberto dos obstáculos internos que são a fraqueza, o instinto e a ignorância, assim como dos obstáculos externos que imponham a ingerência do outro; isso pode até ser a realização de uma certa perfeição moral.²²

¹⁹ Expressão criada por J. BENTHAM (1748-1832 fundador e principal representante do utilitarismo). A idéia já aparecia em HOBBS e LOCKE, e contemporaneamente foi reelaborada por Isaiah BERLIN, e discutida por muitos pensadores políticos da atualidade, como BOBBIO, PETTIT, SPITZ, SKINNER e VIROLI.

²⁰ BOBBIO, N. *Igualdade e Liberdade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 5. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p.48

²¹ PETTIT, Philip. *Liberalismo...*, p. 56.

²² Id.

Essa idéia de liberdade negativa, formulada e defendida por Hobbes e por outros pensadores da tradição liberal, refere-se à renúncia a qualquer possibilidade de investimento na construção da autonomia do sujeito, seja ele individual ou coletivo. Entendemos pertinente observar como são apresentadas as idéias de liberdade civil, formuladas no *Cidadão* e no *Leviatã*.

Em *Do Cidadão*, Hobbes define a liberdade como:

A liberdade, podemos assim definir, nada mais é que a ausência dos impedimentos e obstáculos ao movimento; portanto, a água represada num vaso não está em liberdade, porque o vaso a impede de escoar; quebrado o vaso ela é libertada. (...) São livres todos os servos e súditos que não se encontram agrilhoados ou aprisionados”. (...) A diferença entre um súdito livre e um servo: é verdadeiramente livre quem serve apenas a sua cidade, enquanto é servo aquele que também serve quem como ele é súdito. Toda outra liberdade é uma isenção das leis da cidade, e convém apenas àqueles que detêm o poder.²³

No *Leviatã*, Hobbes afirma que a “*Liberdade* significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos ao movimento)”²⁴ e, complementa que, “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer”²⁵. Dessas definições se deduz que os súditos serão livres quando não existir uma legislação que os determine.

Porém, se o homem é o lobo do homem e se “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”²⁶, como poderá construir uma vida em sociedade? E, se for essa a sua condição natural, como poderá se organizar em sociedade sem perder a sua liberdade e sem que a coexistência num mesmo espaço se constitua na guerra de todos contra todos?

²³ HOBBS, T. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.148-149.

²⁴ HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria N. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988. cap. XXI; p. 129.

²⁵ Id.

²⁶ Ibid., p.75.

A guerra de todos contra todos não é, para Hobbes necessariamente uma ação ininterrupta, mas, um estado potencial nas relações entre os homens, decorrente da sua condição natural de igualdade tanto no aspecto físico como no espiritual. A tese hobbesiana sustenta que, por serem iguais e naturalmente movidos pelas paixões, os homens nutrem expectativas de conquistas e de glória, envolvendo-se em disputas e, por intuírem a igualdade potencial de seus rivais e sentirem sua honra e reputação ameaçadas pela perspectiva iminente de um ataque e de uma derrota, acabam por se antecipar na luta pelo poder, atacando o oponente, visto então como um inimigo.²⁷ Essa ‘lógica’ das paixões que potencializa o estado de guerra é responsável, segundo Hobbes, pela profunda instabilidade política da sociedade, particularmente da Inglaterra do seu tempo. Portanto, o estado de natureza onde reinam as paixões é, para Hobbes, o estado da instabilidade e da violência e, se os homens pretendem alterar essa condição para uma situação de segurança e de paz, é preciso que constituam voluntariamente, através de um pacto, uma ordem artificial que estabeleça a justiça, a saber – o estado civil.

Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado.²⁸

O preço da paz e da segurança, obtidas através pacto social – que resulta, segundo Hobbes, do instinto de conservação – é a conseqüente renúncia voluntária à liberdade e a todos os direitos, em nome do poder absoluto e incontestável do soberano.

Se o homem é o lobo do homem, como já dissemos, e antecipa-se à guerra para proteger seus interesses particulares, não é possível pensar num regime onde prevalece a liberdade natural. Logo os homens, através de uma ficção de origem

²⁷ HOBBS descreve e analisa a igualdade natural entre os homens, as disputas, a busca da glória e o medo recíproco no cap. I *Do Cidadão*.

²⁸ HOBBS, T. *Leviatã...*, p. 86.

da vida política, típica dos pensadores contratualistas, fazem um pacto e trocam a sua liberdade pela segurança, em função do medo da morte violenta. A idéia de liberdade condicionada ao medo é formulada por Hobbes nos seguintes termos:

O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com medo de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se, portanto da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam as dívidas com *medo* de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em *liberdade*. E de maneira geral, todos os atos praticados pelos homens no Estado, por *medo* da lei, são ações que seus autores têm a *liberdade* de não praticar.²⁹

Uma das primeiras referências, diga-se, quase hegemônica entre autores que se dedicam ao estudo do liberalismo, é Hobbes, apresentado como o criador da idéia de liberdade como não interferência ou liberdade negativa, como denominou Berlin. Para Gray, Hobbes é, nesse sentido um precursor do liberalismo, mas não propriamente um liberal. Seguindo esse raciocínio, Gray também relaciona Espinosa “à pré-história” das idéias liberais, embora admita, em tempo, que ele não é um liberal: “Spinoza está mais perto do liberalismo do que Hobbes, ao encarar a liberdade do indivíduo como um valor intrínseco; e, mais ainda, como ingrediente necessário numa vida melhor, assim como uma condição indispensável para qualquer vida boa”.³⁰

O radicalismo moderno hobbesiano se apresenta, na concepção de Gray, “no seu individualismo sem compromissos”³¹, na sua “afirmação igualitária de liberdade de todos os homens no estado de natureza e na sua firme rejeição de uma hereditariedade no exercício da autoridade política”.³² O reconhecimento de Hobbes como o primeiro e mais importante defensor do individualismo moderno é admitido, segundo Gray, por autores de várias tendências, inclusive pela análise marxista de Macpherson³³, que ele cita, porém, curiosamente, não discute.

²⁹ Ibid., p. 129-130.

³⁰ GRAY, J. *O liberalismo...*, p. 29.

³¹ Ibid., p. 26

³² Id.

³³ O texto de MACPHERSON ao qual GRAY se refere, sem citações, é *A teoria política do individualismo possessivo – de Hobbes a Locke*. Um dos questionamentos da análise do individualismo possessivo de MACPHERSON, por exemplo, diz que HOBBS acreditava ter deduzido a obrigação moral do fato de que cada indivíduo tem necessidades e interesses

Apesar do elogio de Gray, foi John Locke, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, quem estabeleceu e consolidou os princípios da doutrina liberal: a sociedade civil fundada no direito natural, na propriedade privada e no individualismo.

No que se refere à teoria do Estado, a diferença entre Hobbes e Locke, é que o primeiro desenvolve o poder absoluto, enquanto o segundo promove um Estado mais liberal, que visa fundamentalmente a limitação dos poderes do rei, contudo, essa relação entre o direito e o Estado no liberalismo de Locke é uma concepção anti-estatal.

O direito natural de Locke apresenta a idéia de uma *ordem jurídica espontânea*, que se coloca contra o positivismo jurídico hobbesiano, que reduz os poderes públicos à garantia da não perturbação da ordem.

A liberdade natural consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra e em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei da natureza. (...) Mas *a liberdade dos homens sob um governo* consiste em viver segundo uma regra permanente, comum a todos nessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir minha própria vontade em tudo quanto escapa a prescrição da regra e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem. Assim, como a *liberdade da natureza* consiste em não estar sujeito a restrição alguma senão à *lei da natureza*.³⁴

Locke estabelece um vínculo entre a propriedade privada e a liberdade humana, negando qualquer intervenção pública no sentido de equalização de direitos sociais.

Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O *trabalho* do seu corpo e a *obra* das suas mãos, pode-se dizer, são

particulares e busca satisfazê-los através das suas capacidades e nisso consiste a igualdade entre os indivíduos. “Os indivíduos não são necessariamente iguais em capacidades, mas são tão iguais que o mais fraco pode facilmente matar o mais forte, e isso implica em uma igualdade moral”.(Ibid., p. 84) “O mercado torna os indivíduos livres; exige, para seu funcionamento eficiente que todos os indivíduos sejam livres e racionais; e, no entanto, as decisões racionais independentes de cada indivíduo produzem a cada momento uma configuração de forças que cada indivíduo enfrenta compulsivamente. As decisões de todos determinam o mercado, e as decisões de cada um são determinadas pelo mercado. HOBBS captou tanto a liberdade quanto a compulsão da sociedade de mercado possessivo. (Ibid., p. 115)

³⁴ LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.402-403.

propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens. Por ser esse *trabalho* propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse *trabalho* foi agregado, pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais.³⁵

Vejamos o comentário de Gray sobre o jusnaturalismo, a liberdade individual e a propriedade privada em Locke:

A doutrina dos direitos naturais de Locke só é inteiramente inteligível no contexto da sua concepção de uma lei natural, como expressão da natureza divina. Em Locke, os direitos naturais englobam as condições de que precisamos para defender e proteger nossas vidas debaixo das leis naturais que nos foram dadas por Deus. Sob o domínio dessas leis, temos o direito à liberdade e à aquisição da propriedade, com as quais ninguém pode interferir.(...)

Há em Locke aquilo que falta nos escritores individualistas anteriores – que é uma clara percepção de que a independência pessoal pressupõe a propriedade privada seguramente protegida pela lei. Depois de Locke, a alegação de que uma sociedade civil reclama a ampla difusão da propriedade individual, vem a ser tema básico dos escritores liberais; é esta perspectiva que constitui a maior contribuição de Locke para o liberalismo.³⁶

A idéia de liberdade positiva se constitui como uma afirmação do sujeito e, portanto, se fundamenta na autodeterminação, na autonomia, trata-se da liberdade caracterizada pela presença de algo, pela capacidade para constituir o próprio *nomos*, e não pela ausência, como postula a liberdade negativa. A liberdade positiva se coloca contra os processos de heteronomia, de qualquer forma de sujeição à vontade de outro sujeito e, também, é contrária à ausência de regras – a anomia.

Por *liberdade positiva*, entende-se – na linguagem política – a situação na qual um sujeito tem a possibilidade de orientar seu próprio querer no sentido de uma finalidade, de tomar as decisões, sem ser determinado pelo querer dos outros.³⁷

³⁵ Ibid., p. 407-409.

³⁶ GRAY, J. *O liberalismo...*, p.32-33. Considerando a amplitude das características mencionadas acima, as pretensões do liberalismo apresentado por GRAY não são pequenas. O autor defende uma unidade do pensamento liberal em torno de características fundamentais e, aponta também particularidades inerentes ao liberalismo (inglês, escocês, francês, alemão e americano) dividido historicamente em duas grandes tendências: o liberalismo clássico, de John LOCKE e Adam SMITH, e o liberalismo moderno ou revisionista, ao qual relacionam-se autores como John Stuart MILL e mais recentemente, J. RAWLS e R. NOZICK.

³⁷ BOBBIO, N. *Igualdade...*, p.51.

Berlin define a liberdade positiva como o desejo de autonomia do indivíduo, como o desejo de ser senhor e não ser escravo, de ser sujeito e não objeto. E, nesse sentido ele afirma que a liberdade como desejo de ser senhor de si mesmo, de se dar as suas próprias leis, e a liberdade como não impedimento “não se acham muito separadas uma da outra – apenas maneiras positiva e negativa de dizer a mesma coisa. No entanto, os conceitos *positivo* e *negativo* de liberdade desenvolvem-se historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até que no final do caminho, entram em choque um contra o outro”.³⁸

Na seqüência de sua argumentação, Berlin envereda por uma daquelas metáforas orgânicas, tão curiosas quanto perigosas, como, aliás, ele mesmo reconhece, mas que não deixa de usar. Trata-se de uma guerra de egos, onde ele apresenta a da idéia de liberdade positiva como repressora dos instintos, desejos, impulsos e paixões humanas (*ego empírico, ou heterônomo*), em nome daquilo que ele denomina de *ego disciplinador ou autônomo*, que por sua vez possibilitara a ascensão a uma natureza *real* humana. O *ego heterônomo* e o *ego autônomo* estariam separados por um terceiro ego – o *ego verdadeiro*, que seria maior que o indivíduo, “como um *todo* social do qual o indivíduo constitui um elemento ou um aspecto: uma tribo, uma raça, uma igreja, um Estado, a grande sociedade dos vivos e dos mortos e dos que ainda estão por nascer”.³⁹ O *ego verdadeiro*, identificado por Berlin como sendo a própria idéia de sociedade, impõe a sua vontade coletiva ou *orgânica* sobre os seus membros recalcitrantes, conquistando, pela imposição, a sua liberdade. Reconhecendo, mas não sem ironia, a necessidade de uma ordenação, por vezes coativa, dos partícipes da sociedade, fundamentada numa suposta busca do bem comum, aponta para os riscos da submissão dos interesses privados aos interesses públicos, mas essa última observação já acontece com manifesta simpatia.

³⁸ BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: UNB, 1981. p.142-143

³⁹ Ibid., p. 143

Berlin acusa a liberdade positiva de escamotear a tirania do poder político sobre o indivíduo. Ele está se referindo a uma concepção de Estado transcendental que, no seu entendimento, dominaria e oprimiria a individualidade. Esse transcendente poderia se apresentar em formas inconscientes — e por vezes conscientes e racionais — mas nem por isso menos perigosas. “Essa é a doutrina positiva da libertação através da razão. Existem formas socializadas de tal doutrina, díspares que sejam e opostas umas às outras, no cerne de muitos credos nacionalistas, comunistas, autoritários e totalitaristas de nossa época”.⁴⁰

Ao tratar da ordem social, Rousseau afirma que “o direito não se origina na natureza: funda-se em convenções. Trata-se de saber que convenções são essas”.⁴¹

Examinemos também algumas preocupações de Rousseau a respeito da liberdade, notadamente a passagem canônica do livro I, do *Contrato Social*, na qual ele compara a passagem do estado de natureza, ou seja, da condição humana de individualidade, ao estado civil, que significa o estatuto da cidadania e a conquista da liberdade positiva.

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. (...) Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é a escravidão, e a obediência à lei que se estatui a si mesma é liberdade.⁴²

Rousseau é defensor da autonomia da vontade, da liberdade positiva, e sabe que a vida em sociedade implica no estabelecimento de regras que atendam aos interesses comuns. Daí a necessidade de uma intensa participação, de instâncias de discussão e deliberação e de uma ética da esfera pública. As razões que conduzem as discussões e as deliberações devem estar subordinadas à razão dos interesses comuns.

⁴⁰ Ibid., p. 151

⁴¹ ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores) p.23.

⁴² Ibid., p. 36.

Ainda no *Contrato Social*, Rousseau critica a alienação da soberania e a ameaça da perda da liberdade política, como consequências diretas das formas representativas de governo.

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, O Estado já se encontra próximo da ruína. (...) A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo. Os deputados do povo não são nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus; nada podendo concluir definitivamente. É nula toda a lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez esses eleitos, ele é escravo, não é nada. (...) A idéia de representantes é moderna; vem-nos do Governo feudal, desse governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana só se degrada e o nome de homem cai em desonra. Nas antigas repúblicas e até nas monarquias, jamais teve o povo representantes, e não se conhecia essa palavra.⁴³

Na defesa da idéia de *vontade geral*, Rousseau manifesta também a sua preocupação quanto ao estabelecimento daquilo que ele chama de facções e de associações parciais, pois entende que elas podem crescer e se tornar representantes de interesses particulares, de grupos, e contrários aos interesses públicos.

No mesmo texto, Rousseau apresenta a sua preocupação quanto à fragilidade da democracia (radical) e reafirma sua defesa da república (democrática):

Acrescentemos que não há forma de governo tão sujeita às guerras civis e às agitações intestinas quanto a forma democrática ou popular, porque não há outra que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que exija mais vigilância e coragem para ser mantida na forma original.
Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens.⁴⁴

Benjamin Constant, por sua vez defende que:

A liberdade individual é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio

⁴³ Ibid., p. 106-108.

⁴⁴ Ibid., p. 85-86

mais seguro de afastá-los da primeira, com as conseqüências de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada.⁴⁵

Subordinando a liberdade política à liberdade individual, Constant reduz a política a um instrumento externo à sociedade, cujo controle se exerceria através da representação política. Trata-se da idéia de Estado abstrato, ou seja, da separação entre a sociedade civil e o Estado. Dessa maneira ele afirma poder evitar dois perigos. O primeiro referente à liberdade antiga, quando os cidadãos na tentativa de garantir a soberania da sociedade através da plena participação acabavam, segundo ele, por deixar de lado os direitos e garantias individuais. O segundo perigo diz respeito à liberdade moderna, na qual os indivíduos absorvidos pelo desejo da independência privada, acabam por renunciar ao direito à participação no poder político.

Essa liberdade necessita de uma organização diferente da que poderia convir à liberdade antiga. Nesta, quanto mais tempo e forças o homem consagrava ao exercício de seus direitos políticos, mais ele se considerava livre; na espécie de liberdade a qual somos suscetíveis, quanto mais o exercício de nossos direitos políticos nos deixar tempo para nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa. Daí vem, Senhores, a necessidade do sistema representativo. O sistema representativo não é mais que uma organização com a ajuda da qual a nação confia a alguns indivíduos o que ela não pode ou não quer fazer. Os pobres fazem, eles mesmos seus negócios, os homens ricos contratam administradores. É a história das nações antigas e das nações modernas. O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos e não tem, no entanto, tempo para defendê-los sozinho. Mas, salvo se forem insensatos, os homens ricos que têm administradores examinam, com atenção e severidade, se esses administradores cumprem seu dever, se não são negligentes, corruptos ou incapazes; e, para julgar a gestão de seus mandatários, os constituintes que são prudentes mantêm-se a par dos negócios cuja administração lhes confiam. Assim também os povos que, para desfrutar da liberdade que lhes é útil, decorrem ao sistema representativo, devem exercer uma vigilância ativa e constante sobre os seus representantes e reservar-se o direito de, em momentos que não sejam demasiado distanciados, afastá-los, caso tenham traído suas promessas, assim como o de revogar os poderes dos quais eles tenham eventualmente abusado.⁴⁶

A idéia de vigilância e controle do sistema representativo é muito interessante, porém ela não foi demonstrada em termos de procedimentos. Lembremos que é o próprio Constant quem ressalta a importância do aperfeiçoamento dos procedimentos do sistema representativo. Pesa contra essa

⁴⁵ CONSTANT, B. Op. cit., p.509.

⁴⁶ Ibid., p. 511-512.

lacuna procedimental, o fato do sistema representativo ter como característica marcante o favorecimento à falta de transparência, exatamente pela cultura de distanciamento entre o povo e a esfera política que ele acaba por promover.

Constant embora preocupado com a ameaça que representava o individualismo moderno, pretendia provar que a experiência política ateniense era inatingível e mesmo indesejável, em função da abolição do modelo escravagista e do desenvolvimento do capitalismo que demanda o envolvimento do homem moderno nas tarefas cotidianas da produção. Outro aspecto fundamental que afastaria o homem moderno do ideal grego de participação direta na esfera pública teria sido a descoberta da subjetividade e da crescente valorização dos interesses privados. Sem tempo e não tendo escolhido a participação na esfera pública como seu interesse principal, porém muito preocupado em garantir a não-interferência do Estado na esfera privada, o homem moderno, segundo Constant, teria no sistema parlamentar representativo, uma solução para o seu dilema.

É notório em Gray, conforme já foi citado, um esforço em apresentar Espinosa como um dos precursores do liberalismo, argumentando que, embora por caminhos diferentes, tanto ele como Hobbes fundamentam sua filosofia política no individualismo. Se, para Hobbes a principal aspiração do indivíduo é simplesmente evitar a morte violenta, para Espinosa, a liberdade é vista como um valor positivo capaz de realizar o objetivo do indivíduo que é a sua própria afirmação no mundo. A afirmação de Gray nos parece correta quanto à fundamentação da liberdade no indivíduo, contudo, ele não coloca em análise o fato de Espinosa estabelecer uma relação de interdependência necessária entre o indivíduo e a coletividade. Para Espinosa, sem a força do coletivo o indivíduo não pode se auto-afirmar no mundo e a sociedade será frágil se os indivíduos não forem fortes.

Se tivermos, além disso, em conta que os homens, quando não se entreejudam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade (...). Para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente que unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se

exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto.⁴⁷

Em democracia, com efeito, ninguém transfere seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza. Em segundo lugar, quis falar expressamente só desse regime porque é o que melhor se presta ao objetivo que eu me propus, a saber, mostrar a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade.⁴⁸

Ainda na linha interpretativa do individualismo, Adam Smith, reconhecidamente um dos nomes mais importantes do liberalismo econômico clássico, cujo pensamento se apresenta como uma tentativa de articulação entre a teoria e a prática, defende que as instituições sociais são resultantes das ações humanas decorrentes de interesses individuais e não de uma ética do interesse comum.

No campo econômico, Smith defende a liberdade irrestrita do comércio, como fator de desenvolvimento e de geração de riqueza das nações e, para tal, não deveria haver qualquer intervenção do Estado. O que Smith propõe é a emancipação da economia em relação às demais esferas da sociedade, sobretudo a política. A economia se torna dimensão de referência da realidade, à qual as demais dimensões estariam subordinadas e, na condição de fundamento da prosperidade e das transformações, livre do controle do Estado – *laissez faire*⁴⁹, se auto-regularia através das dinâmicas próprias do seu funcionamento. O controle se exerce basicamente pelo sistema de livre concorrência e pela lei da oferta e da procura, denominada “a mão invisível” do mercado.

A não interferência do Estado na economia, a divisão social do trabalho e a mecanização da indústria, principais elementos do liberalismo econômico são em larga medida os responsáveis pelo desenvolvimento econômico de países e das classes proprietárias da Europa ocidental a partir do século XIX. Porém, em nome de algumas liberdades particularizadas, o liberalismo econômico gerou

⁴⁷ SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 237 [191/192]

⁴⁸ Ibid., p.242 [195]

⁴⁹ SMITH inspirou-se nos fisiocratas franceses do século XVIII, como François QUESNAY, que já defendiam a não intervenção do Estado na economia, sob o argumento que o governo concedia privilégios a determinados grupos e incentivava o monopólio. SMITH estende a doutrina da fisiocracia, que era restrita à agricultura, para o espaço da revolução industrial.

contradições sociais, níveis de miséria e exploração humana sem precedentes. Mas, questões nucleares referentes à relação entre o capital e o trabalho quase sempre foram evitadas ou tangenciadas e mitificadas pelo pensamento liberal, do jusnaturalismo e da moralidade cristã de Locke ao racionalismo mercadológico de Smith e de Ricardo.

Entre os liberais do século XIX, John Stuart Mill⁵⁰ talvez tenha sido o único disposto a reconhecer e superar os limites do individualismo e do utilitarismo, base do liberalismo, e que eram ardorosamente defendidos por seu pai, James Mill, bem como por Bentham, que fora seu preceptor. Mill apresenta características libertárias em sua concepção de sociedade, particularmente em sua crítica da tirania e das desigualdades, e não apenas no que se refere às desigualdades sociais, mas também quanto às desigualdades políticas, na defesa do sufrágio universal contra o voto censitário, no apoio ao cooperativismo, além de ter sido um dos pioneiros na defesa da emancipação da mulher.

Sabe-se que Mill leu autores socialistas ingleses, como Owen e franceses como Fourier, Blanc e Saint-Simon e esteve aberto ao diálogo com as correntes que se opunham ao liberalismo e reivindicavam direitos sociais. No entanto, manteve-se fiel à defesa das liberdades individuais e ao princípio liberal da liberdade negativa, expresso na introdução de *Sobre a liberdade*.

O assunto desse ensaio não é a chamada liberdade de querer, tão infortunadamente oposta à doutrina mal denominada “da necessidade filosófica”, e sim a liberdade civil ou social: a natureza e os limites do poder que a sociedade legitimamente exerça sobre o indivíduo.⁵¹

⁵⁰ A defesa da liberdade individual e os princípios do utilitarismo de John Stuart MILL foram apresentados em seus livros *Sobre a liberdade* e *O utilitarismo*, respectivamente, já as suas críticas à exploração e à opressão à qual estavam submetidos os trabalhadores e as propostas para a sua emancipação encontram-se em *Capítulos sobre o socialismo*. Entre 1865 e 1868, J.S.MILL ocupou uma cadeira na Câmara dos comuns, onde defendeu medidas referentes ao voto feminino e a mudanças nas questões fundiárias, impopulares entre os liberais.

⁵¹ MILL, J.S. *Sobre a liberdade*. Tradução de Alberto da Rocha Barros. Petrópolis: Vozes, 1991. p.45.

O liberalismo de John Stuart Mill, chamado por Gray de revisionista⁵², tem no seu fundamento a moral utilitarista, para a qual a busca da felicidade está ligada à realização de formas elevadas de prazer – necessidades, desejos e interesses, e que não se reduz, portanto, às formas de prazer imanentes à vida animal. Para o utilitarismo, uma ação moral é considerada correta e útil se proporciona felicidade e incorreta e inútil se, pela ausência de prazer, ocasiona a infelicidade. Não nos aprofundaremos nas críticas de relativismo que pesam sobre a concepção utilitarista de Mill e nem em suas respostas. Interessa-nos aqui, a forma como Mill equaciona seu utilitarismo individualista com a questão da sociabilidade necessária, que é a referência para os níveis de felicidade individual.⁵³

Essa fundação sólida é a dos sentimentos sociais da humanidade, o desejo de viver em unidade com nossos semelhantes, que já é um poderoso princípio na natureza humana, e felizmente um dos que tendem a se fortalecer, mesmo sem ser expressamente inculcado, pelas influências do progresso da civilização. O estado social é a um só tempo tão natural, tão necessário e tão habitual ao homem que, exceto em algumas circunstâncias incomuns, ou por algum esforço de abstração voluntária, jamais ele se concebe a si mesmo senão como um membro de um corpo; e tal associação se fixa cada vez mais, conforme a humanidade se afasta do estado de independência selvagem.⁵⁴

⁵² Apesar da existência do conceito liberal da liberdade negativa, e por dedicar importância às questões sociais do seu tempo, MILL, de certo modo, se distancia das noções ortodoxas de liberdade negativa e se aproxima dos ideais de republicanos de autonomia, ou de liberdade positiva. Essa posição se torna clara através da sua atenção e disposição para o debate com as teses socialistas e comunistas, bem como às manifestações políticas do seu tempo, como se observa em suas análises das obras de BLANC, FOURIER, CONSIDÉRANT e OWEN⁵², em *Capítulos sobre o socialismo*. “A sociedade tem todo direito de revogar ou alterar qualquer direito particular de propriedade que, depois de cuidadosa consideração, ela considere um obstáculo ao bem público. E, reconhecidamente, o terrível libelo que, como vimos num capítulo anterior, os socialistas podem apresentar contra a atual ordem econômica da sociedade exige completa consideração de todos os meios pelos quais a instituição pode vir a ter uma chance de funcionar de maneira mais benéfica para aquela grande parcela da sociedade que presentemente usufrui a menor parcela de seus benefícios diretos.” In: MILL, J.S. *Capítulos sobre o socialismo*. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001. p. 116.

⁵³ Isaiah BERLIN advoga que “no centro do pensamento e dos sentimentos de MILL reside, não seu utilitarismo, nem a preocupação acerca do esclarecimento, ou acerca de separar o domínio privado do domínio público – pois às vezes concede que o Estado possa invadir o domínio privado a fim de promover a educação, higiene, ou segurança social, ou justiça – mas, sua crença veemente de que os homens se tornam humanos por sua capacidade de escolha – escolha do mal e do bem igualmente”. In: MILL, J.S. *A liberdade; Utilitarismo*. Introdução de Isaiah Berlin. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. xxxiv.

⁵⁴ Ibid., p. 224-225.

Se a felicidade individual está relacionada à sociabilidade, a justiça, enquanto criação e proteção de direitos, passa a ser para Mill, a mais importante das virtudes e, para que ela se realize, é fundamental que haja igualdade, desde que essa se demonstre útil para a vida em sociedade.⁵⁵ A esse respeito, Mill considera que:

Todas as pessoas têm direito à igualdade de tratamento, a menos que alguma conveniência social reconhecida exija o contrário. Daí se segue que todas as desigualdades sociais, que tenham deixado de se considerar convenientes, assumam daqui por diante o caráter, não de mera inconveniência, mas de injustiça, e se mostrem tão tirânicas que as pessoas cheguem a se perguntar como foi possível algum dia suportá-las...⁵⁶

Na análise de Gray, J.S. Mill alterou a face do liberalismo e do utilitarismo clássico, estabelecendo um diálogo com correntes concebidas até então, pelos liberais, como incompatíveis.

Ao enriquecer o conceito utilitário clássico de felicidade com elementos aristotélicos e humboldteanos, MILL suavizou a tensão existente entre o individualismo moral do pensamento liberal e as implicações coletivistas visando o bem-estar geral proposto pelo utilitarismo clássico.⁵⁷

Para finalizar essa breve análise da concepção de liberdade no pensamento político de Mill, que supera, em certa medida, os limites da concepção negativa da liberdade, lembramos que numa das suas proposições de ordem prática, Stuart

⁵⁵ Domenico LOSURDO, ao analisar as observações críticas de HEGEL ao liberalismo inglês – pelo qual não nutria qualquer simpatia, porque entendia que sua defesa da liberdade se contrapunha à igualdade – coletou com admirável sagacidade diversos exemplos, extraídos dos textos dos principais filósofos liberais ingleses e franceses – HUME, TOCQUEVILLE, BENTHAM, CONSTANT, que não deixam dúvidas a respeito de que a liberdade defendida pelos liberais se restringia a poucos, como demonstra a seguinte afirmação de BENTHAM: “Quando a segurança e a igualdade estão em conflito, não é preciso hesitar sequer um instante: quem deve ceder é a igualdade”, citado em LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, igualdade e Estado*. Tradução de Carlos A. F. N. Dastoli; revisão técnica Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1998. p. 185. A afirmação de BENTHAM tem como pressuposto uma situação explícita de dominação, que em sua concepção é simplesmente natural e incontestável. Essa posição deixa claro que o problema da garantia da liberdade deve passar também pela discussão da questão da igualdade e da não dominação. Em resposta a esse problema, LOSURDO lembra que HEGEL postula antes mesmo do que MARX, a necessidade dos *direitos materiais* – “com a ignorância dos quais o reconhecimento da qualidade de homem (e de indivíduo) em cada ser humano é puramente formal”. (Ibid., p. 186)

⁵⁶ MILL, J.S. *A liberdade...*, p. 275.

⁵⁷ GRAY, J. *O liberalismo...*, p. 92.

Mill assinala que a emancipação dos trabalhadores do sistema opressivo de divisão de classes poderia se dar através da:

Parceria industrial – a admissão de todo o corpo de trabalhadores à participação nos lucros, pela distribuição entre todos que participam do trabalho, sob a forma de porcentagem de sua remuneração, do total ou de uma parcela fixa dos lucros, depois de reservada ao capitalista uma certa remuneração.⁵⁸

1.2 O REPUBLICANISMO E A LIBERDADE COMO NÃO-DOMINAÇÃO

São pertinentes algumas das observações de Constant sobre o anacronismo dos paradigmas da liberdade antiga em tempos modernos, o que para ele torna irreiteráveis os ideais políticos das repúblicas e democracias antigas. Mas, se queremos tornar as ações do Estado mais transparentes e democráticas, restituir à esfera política a sua dignidade enquanto um bem participável por todos e se realmente desejamos a liberdade individual e a liberdade política, esse objetivo não nos parece realizável fora de uma esfera que admita a exposição das desigualdades, os espaços de litígios onde elas possam se materializar e se fazer conhecer. Essa esfera só pode ser a da democracia.

Berlin, que leu Constant, também aponta alguns problemas referentes à liberdade dos antigos e sua retomada, sobretudo na Revolução Francesa. Para Berlin, o problema da autoridade do coletivo não se relaciona a quem está no poder, mas à possibilidade do exercício de um poder sem limites, o que seria potencialmente uma ameaça às liberdades individuais.

As considerações de Constant são pertinentes mas, talvez por tratar-se de um discurso, seu texto, em certos momentos apresenta um tom maniqueísta, que absolutiza posições e incita à intolerância, como se a chamada liberdade dos antigos (liberdade positiva) encerrasse, em si, apenas a essência de uma possível tirania das massas e, em contrapartida, a liberdade dos modernos (liberdade negativa) protagonizasse a verdadeira experiência da liberdade individual.

⁵⁸ MILL, J. S. *Capítulos sobre o socialismo*. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2001. p. 99.

Parece-nos, portanto, que não é possível e nem aconselhável àqueles que buscam aprimorar os caminhos da criação e manutenção de formas verdadeiramente democráticas de convivência, a defesa unilateral de um dos modos de liberdade negativa ou liberdade positiva. E, nesse sentido, o conceito republicano de liberdade como não-dominação apresenta-se como uma possibilidade de superação dessas duas perspectivas.

Quando as teses do republicanismo são colocadas em questão, é praticamente impossível deixar de mencionar e discutir o liberalismo que se constitui como seu principal oponente. Trata-se de uma corrente que defende o Estado de direito mas, não obstante, coloca as liberdades e os interesses individuais à frente dos interesses comuns. Como é possível conciliar os desejos legítimos de liberdade individual e os interesses particulares com a ineludível necessidade de instituições políticas que objetivam organizar a vida em sociedade e atender interesses comuns? São questões de difícil resolução, com as quais os autores liberais, republicanos, socialistas e comunistas se defrontam.

A afirmativa de Maurizio Viroli – “quem ama a verdadeira liberdade do indivíduo *não pode não ser um liberal*, mas não pode ser *apenas um liberal*. Deve também estar disposto a apoiar programas políticos que tenham por finalidade reduzir os poderes arbitrários que impõem a muitos homens e mulheres uma vida em condição de dependência”⁵⁹, parece-nos bastante oportuna, porque insinua potencialidades, mas também limites, dificuldades e contradições que se impõem às pretensões da tradição do liberalismo em se estabelecer como fundamento teórico hegemônico de um estado democrático.

Segundo Pettit ⁶⁰ o liberalismo é, na avaliação dos seus protagonistas, uma concepção bem adaptada ao mundo moderno da democracia e da economia de mercado, apresentando-se como uma alternativa à tradição republicana, alvo de suas críticas. Nesse sentido, esse autor argumenta que, a rigor, o liberalismo em sua vertente de busca de alternativas democráticas acaba revelando-se como uma

⁵⁹ BOBBIO, N.; VIROLI, M. *Diálogo sobre a república*: os grandes temas da política e da cidadania. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002. p. 34.

⁶⁰ PETTIT, P. Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, M. (org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. v. 2, p. 55 – 62.

espécie de continuidade do republicanismo, embora seus defensores modernos neguem essa condição, sob a alegação de que o republicanismo é uma filosofia política nostálgica e inexequível, principalmente no que se refere à sua defesa da virtude cívica e da alta exigência de participação dos cidadãos na gestão dos interesses públicos.

Em contrapartida, considerando que o homem moderno é seduzido pelas perspectivas da vida privada e da individualidade, muito mais do que por projetos comuns, como querem os republicanos, os defensores do liberalismo o apresentam como a única forma de política racional e viável da modernidade, capaz da realização da felicidade e da prosperidade humana, mediante a não-intervenção do Estado e o *laissez-faire* do mercado.

Um dos temas essenciais do republicanismo e da democracia é, sem dúvida, a questão da liberdade que, durante muito tempo, foi apresentada como um universal de contemplação, uma espécie de patrimônio exclusivo das correntes liberais. Nesse sentido, Bignotto chama a atenção de que “pensar o problema da liberdade, hoje, implica considerar em primeiro lugar os termos nos quais o debate é posto, mas também escolher um caminho para fugir das armadilhas montadas por diversos autores cujas crenças não compartilhamos”.⁶¹

Pettit observa que tanto para o republicanismo como para o liberalismo, a liberdade está focalizada na idéia de não-dominação, e questiona qual seria a diferença entre as duas tradições. A grande diferença, observa, estaria no fato de que o liberalismo define a liberdade como a simples ausência de ingerência e o republicanismo aprofunda a questão, definindo a liberdade como uma condição de:

Não estar submetido à ingerência do outro segundo a sua vontade, ao fato de estar colocado ao abrigo de tal ingerência. A liberdade de uma pessoa, neste sentido, equivale ao fato de ela não estar submetida ao poder que o outro tem de prejudicá-la, ao fato de não ser dominada pelo outro.⁶²

⁶¹ BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p.19.

⁶² PETTIT, P. *Liberalismo...* p. 57.

Resumindo, a liberdade republicana define-se pela ausência de dominação, como “segurança contra a ingerência arbitrária”.⁶³ Afinal, as implicações de uma relação de dominação são bastante sérias e prejudiciais à parte fraca, pois:

A parte dominante tem de algum modo a capacidade de se ingerir arbitrariamente nas escolhas da parte dominada, de intervir em suas atividades sem dever solicitar a autorização de quem quer que seja e sem ser passível da sanção de ninguém – de intervir à vontade e com toda impunidade.⁶⁴

Criticando as posições liberais manifestadas através da construção da idéia de liberdade negativa, considerando-a incompatível com a liberdade política e a soberania popular, Quentin Skinner⁶⁵ lembra que Rousseau, no *Contrato Social*, rebate com ironia a crítica dos liberais ortodoxos à idéia de liberdade política, ao lembrar que a manutenção da liberdade individual depende da performance dos serviços públicos. Skinner insiste que só pode haver vida pública se houver virtude cívica, se os cidadãos estiverem dispostos e preparados para colocar os interesses comuns à frente dos interesses privados.

Pettit argumenta que Berlin fez a liberdade negativa parecer atraente, ao mesmo tempo em que apresentou a liberdade positiva como agourenta e ameaçadora⁶⁶. No entanto, Pettit não é um defensor da idéia de liberdade positiva, mas da instauração de uma terceira concepção de liberdade, a liberdade como não-dominação, que examinaremos mais à frente.

O embate entre as concepções de liberdade negativa e de liberdade positiva é o embate entre concepções liberais e concepções republicano-democráticas. A história tem demonstrado que a concepção liberal busca minimizar e enfraquecer o universo litigioso da política, através de um artifício – o deslocamento desse poder e dos seus conflitos para o universo da economia, supostamente um espaço técnico-científico e isento de paixões. Mas a economia

⁶³ Id.

⁶⁴ Id.

⁶⁵ SKINNER, Q. The idea of negative liberty. In: RORTY, R.; SCHNEEDWIND, J.B.S.; SKINNER, Q. (ed.) *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 195

⁶⁶ PETTIT, P. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p.18

tratada unilateralmente como o espaço da ‘neutralidade’, subordinado às regras das ciências positivas, não é, definitivamente, o espaço da liberdade, afinal, o poder econômico transforma-se automaticamente em poder ‘político’ e, na medida em que este não é participável, será necessariamente despótico.

Philip Pettit recorre à retórica da liberdade da Roma antiga para demonstrar a necessária oposição entre liberdade e escravidão, e o faz por entender que o ideal liberal de liberdade limitado à ausência de impedimentos, permite níveis de submissão contrários ao espírito da liberdade. “A escravidão se caracteriza essencialmente pela dominação e não pela ingerência efetiva: mesmo que o senhor seja inteiramente inofensivo e permissivo, ele continua a dominar o escravo”.⁶⁷ Na Roma antiga, uma pessoa livre (*liber*) deveria ser necessariamente um cidadão (*civis*). O argumento de Pettit estabelece que só se pode fazer a oposição entre liberdade e escravidão através da idéia de liberdade como ausência de dominação.

Essa terceira alternativa, apresentada por Pettit, define a liberdade como uma situação de não-dominação, ou seja, uma forma de liberdade que impede que um indivíduo possa estar apto a interferir arbitrariamente, com base em sua vontade pessoal, nas escolhas de outra pessoa livre. Essa idéia se refere à ausência de dependência da vontade arbitrária de outros indivíduos e não a uma independência face às leis do Estado. A idéia de não-dominação é, segundo o autor, a que melhor expressa o ideal republicano de liberdade.

A intenção de Pettit é separar a sua concepção de liberdade daquela descrita por Benjamin Constant em seu famoso discurso⁶⁸, no qual ele vincula a idéia de liberdade positiva, conhecida também como liberdade como autogoverno, à democracia direta dos gregos da Antigüidade.

Segundo Viroli, “a independência e a autonomia caminham sempre juntas: a pessoa que vive em condição de independência jurídica (não é escrava ou serva); política (não é súdita de um soberano absolutista ou de um déspota);

⁶⁷ PETTIT, P. *Liberalismo...*, p. 57.

⁶⁸ CONSTANT, B. Op. cit.

social (não deve seu sustento ou bem-estar aos outros) é, com frequência uma pessoa autônoma”.⁶⁹

Viroli frisa que enquanto Skinner acredita que a liberdade republicana inclui a ausência de dominação e também a de interferência, Pettit entende que a interferência é uma violação menos relevante nessa tradição e que é difícil encontrar entre os autores republicanos críticas a respeito da interferência das leis na vida dos indivíduos⁷⁰. A observação de Viroli questiona-se, pode nos fazer pensar que a posição de Skinner estaria mais aberta a uma aproximação entre o republicanismo e o liberalismo? E, nesse caso, o republicanismo de Pettit seria mais radical? Ou, seria possível, exatamente por isso, ver uma certa adequação de Pettit ao formalismo jurídico, típico do ideário das democracias liberais?

Para o republicanismo de Pettit, a idéia de liberdade como não-interferência, defendida pelos pensadores liberais, não resolve a questão, pois mesmo sob uma suposta não-interferência poderá subsistir um jogo de dominação, e uma pessoa que esteja submetida à dominação, ainda que implícita, não poderá ser considerada livre, uma vez que o detentor do poder de dominação, poderá, arbitrariamente, exercer níveis de opressão e por vezes mesmo de manipulação. Pettit cita a situação das mulheres submetidas à vontade arbitrária do marido, que não é um opressor *a priori*, mas se desejar, pode oprimir. Essa relação de dependência gera o medo e conseqüentemente o servilismo, o silêncio e a adulação. As conseqüências da condição de dependência também são exemplificadas por Viroli:

A condição de dependência gera em suma um *éthos* totalmente incompatível com a mentalidade do cidadão. Por isso, ela deve ser combatida como o mais perigoso inimigo da liberdade. O oposto da dependência, para os escritores políticos republicanos, como por exemplo, Cícero, Sallustio, Livio, Maquiavel, Harrington e Rousseau, não é a liberdade do Estado de natureza, mas, sim, a dependência das leis não arbitrárias que valem para todos.⁷¹

⁶⁹ VIROLI, M.; BOBBIO, B. Op. cit., p.38.

⁷⁰ VIROLI, M. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002. p. 46.

⁷¹ VIROLI, M.; BOBBIO, B. Op. cit., p. 35.

Pettit defende que “a liberdade como não-dominação não é uma idéia radical impossível”. (...) Enquanto a liberdade é definida como o antônimo da dominação, percebe-se que a dominação não exaure todas as formas de poder; diferentemente de outras concepções, certamente, a não-dominação é em si mesma uma forma de poder”.⁷²

Ao definir a sua idéia de não-dominação como um ideal político de liberdade, Pettit apresenta três vantagens sobre a idéia de liberdade (negativa) como não interferência. A primeira é que a não-dominação promove a ausência de insegurança. A segunda é a ausência da necessidade de submeter-se, ainda que estrategicamente, à opinião dos poderosos. A terceira vantagem diz respeito à ausência da necessidade de uma subordinação social.

Pettit apresenta um exemplo interessante para contrapor as idéias de liberdade como não-interferência e liberdade como não-dominação:

Imaginemos a possibilidade de escolher entre deixar empregadores com muito poder sobre empregados, ou os homens com muito poder sobre as mulheres, ou utilizar a interferência do Estado para reduzir tais poderes. Se maximizarmos a idéia de liberdade como não-interferência, ela será compatível com os dois primeiros casos.⁷³

Se não compreendermos que sob a aparência da não-interferência por parte dos detentores de poderes, pode estar latente o germe da dominação e a grande possibilidade que ela se exerça, acreditaremos que a ausência de uma interferência estatal é até um favor. Contudo, argumenta Pettit, a maximização da não-interferência é perfeitamente compatível com a opressão de empregados e mulheres, no sentido de obrigá-los a viver numa condição de vulnerabilidade e de insegurança e conclui que, “o projeto de desenvolvimento da liberdade pessoal como não-dominação não pode tolerar a insegurança, porque isso se constituiria como a aceitação de graus de sujeição ao outro”.⁷⁴

A realização da liberdade como não-dominação exige algo que já é bem conhecido da tradição política do republicanismo – o envolvimento mútuo, a

⁷² PETTIT, P. *Republicanism...*, p. 273.

⁷³ Ibid., p. 85.

⁷⁴ Ibid., p. 86.

interação intencional. Pettit não utiliza o termo fundação da esfera pública, mas poderíamos dizer que é disso que ele está falando, da construção de um projeto comum. Ele se refere à liberdade como não-dominação enquanto um bem comunitário. “Para querer a liberdade republicana, você tem que querer a igualdade republicana; para efetivar a liberdade republicana, você tem que efetivar a comunidade republicana”.⁷⁵

A efetivação da liberdade como não-dominação só é possível, para o republicanismo defendido por Pettit, através da concepção diferenciada do papel da lei na vida em sociedade. Isso significa, necessariamente, um investimento no desenvolvimento das chamadas virtudes cívicas, na assimilação pelos cidadãos dos valores da vida coletiva comunitária e, também da confiança nos mecanismos que as possibilitam. Embora o republicanismo e o liberalismo incorporem a crença na lei e no Estado de direito, o fazem, segundo Pettit, de forma bastante distinta.

Na análise de Pettit, na tradição liberal, de Hobbes a Rawls, “a relação entre a lei e a liberdade é puramente extrínseca”⁷⁶, tal relação revela uma concepção negativa da lei, pois mesmo defendendo o Estado de direito, entendem a lei como uma forma de ingerência contra a liberdade individual, e que só é admitida no sentido de proteção de prejuízos maiores. Assim, o papel do Estado é assegurar a liberdade igualitariamente aos cidadãos.

Há uma passagem do *Leviatã* em que Hobbes se opõe radicalmente à concepção do Estado livre, defendida pelos teóricos neo-romanos, particularmente por Maquiavel nos *Discorsi*. Ele se fundamenta em sua idéia de liberdade como não interferência (liberdade negativa), para afirmar que os cidadãos de um Estado-livre não são mais livres que os súditos de uma monarquia absolutista, uma vez que ambos estão submetidos às leis.

A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a liberdade do Estado; a qual é a mesma que todo homem deveria ter,

⁷⁵ Ibid., p. 126.

⁷⁶ PETTIT, P. *Liberalismo...*, p. 58.

se não houvesse leis civis nem qualquer espécie de Estado. (...) Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, eram Estados livres. Não que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir a seu próprio representante: seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de invadi-lo. Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra *libertas*; mas ninguém pode daí inferir que qualquer indivíduo lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço do Estado, do que em Constantinopla. Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma.⁷⁷

Em *The commonwealth of Oceana*⁷⁸, um tratado utópico que propõe delinear um plano para um governo republicano, o inglês James Harrington⁷⁹ responde às ironias de Hobbes, imputando-as como confusões que forjam uma suposta equivalência entre a liberdade na cidade republicana de Lucca e na monarquia de Constantinopla. Na concepção hobbesiana, o que interessa em termos de liberdade individual não é a fonte da lei, mas a sua extensão. Harrington evoca o argumento da dependência e do constrangimento sofridos pelos súditos de Constantinopla, o que não acontece com o mais modesto cidadão livre de Lucca.

Cabe ressaltar a importância dada pelos filósofos republicanos à fundação da lei, para a origem e manutenção da república. A lei no despotismo ou na tirania é resultado da vontade individual e arbitrária do rei, o que por si só representa uma enorme limitação da liberdade política e individual dos súditos. Já a lei na república democrática é resultado da vontade e da deliberação da comunidade política.

⁷⁷ HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria N. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988. cap. 21. p. 131-132.

⁷⁸ HARRINGTON, J. *The commonwealth of Oceana* (1656). Disponível em: <www.constitution.org/jh/oceana.htm>. Acesso em: 21 jul. 2004.

⁷⁹ HARRINGTON figura entre os autores que procuraram mostrar que o humanismo italiano influenciou o republicanismo norte-americano. Segundo BIGNOTTO, “esse recurso historiográfico está a serviço de uma empresa maior, que é a de demonstrar que a crença generalizada de que a sociedade americana se forjou pelo resgate de uma tradição, remontando pelo menos até HOBBS e LOCKE, segundo a qual a sociedade civil teria se constituído como uma forma de proteção mútua por indivíduos unidos por possuírem direitos naturais, é falsa. Para os novos republicanos, essa versão é incorreta por deixar de lado os elementos tomados diretamente pelos humanistas cívicos, tais como o elogio da independência, o apego ao tema do bem público e a oposição das esferas constitutivas da vida em sociedade”. (BIGNOTTO, N. Humanismo Cívico Hoje. In: _____. BIGNOTTO, Newton (Org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 55).

Hobbes procura demonstrar a equivalência entre a liberdade na república democrática e na monarquia absoluta, fazendo parecer que a idéia de liberdade negativa, tomada de forma radical, como a simples ausência de constrangimento, pode ser interpretada como um conceito neutro e que, pouco importa se o Estado é monárquico ou popular, a liberdade está sempre presente e é a mesma.

Evidentemente, a concepção de Estado e de liberdade de Hobbes é conflitante com as perspectivas dos defensores da idéia de autonomia, ou da liberdade positiva (liberdade constituída com a presença de algo – da vontade; do querer), para os quais as normas e as leis devem existir, pois não há possibilidade de vida com liberdade em sociedade sem o estabelecimento de regras muito claras. A questão fundamental da autonomia é a de que o sujeito, individual ou coletivo, possa, de alguma forma participar das deliberações que permitem a elaboração das normas e das leis. E isso somente é possível se garantidos dois direitos fundamentais - a *isonomia* (igualdade dos cidadãos perante as leis) e a *isegoria* (liberdade de expressar seu pensamento e deliberar em assembléia), bem conhecidos da antiga democracia ateniense.

Na concepção republicana, conforme nos apresenta Pettit, são as leis de um Estado republicano que criam a liberdade. Mas para que haja boas leis, que garantam a autoridade aos governantes e liberdade aos cidadãos, é fundamental que haja a cidadania (*civitas*). A cidadania, por sua vez, não é uma condição natural da humanidade, não existe necessariamente, trata-se, outrossim, de uma abstração que, para ser criada e concretizada, precisa de um regime que viabilize e assegure essa condição.

É importante observar que os republicanos acreditam que o Estado de direito, desde que constitua boas leis, garantirá uma sociedade livre e justa. Para tal, é imprescindível que o republicanismo moderno invista na virtude cívica e na cidadania, o que requer, por sua vez instituições e procedimentos de democracia contestatória⁸⁰, provenientes da sociedade civil, no sentido de se apresentar como

⁸⁰ O termo *democracia contestatória* é utilizado por Philip PETTIT (*Republicanism. A Theory of Freedom and Government*) e também por John MAYNOR, que dedica o capítulo 6 de seu livro *Republicanism in the Modern World*, para discutir este aspecto do republicanismo.

expressão dos desejos da sociedade, bem como das suas divergências e também de exercer controle sobre as ações Estado, evitando assim a arbitrariedades.

Para John Maynor, o republicanismo deve incentivar e fortalecer a democracia contestatória, que se constitui como uma espécie de salvaguarda contra arbitrariedades explícitas ou latentes e, portanto, saudavelmente necessária, mas ela por si só não assegura o sucesso de uma república. O elemento contestatório, que é fundamental para a idéia e para a *práxis* da liberdade como não-dominação, não sobrevive no vácuo. Segundo o autor “o sucesso ou o fracasso do republicanismo moderno como uma filosofia pública repousa em larga medida na força ou na fraqueza de cada um dos três pilares da república”⁸¹ – cidadania e virtude cívica; normas sociais republicanas e democracia contestatória – que têm entre si uma relação de interdependência.

Maynor acredita que o incentivo aos valores republicanos, através de uma educação para a virtude cívica e para a cidadania trazem uma série de benefícios que “garantem aos agentes certos recursos que melhoram suas vidas e ampliam os limites de ações de não-dominação que eles perseguem. Eles se tornam seguros em suas posições na vida e se sentem fortalecidos nas tomadas de decisões sem a interferência arbitrária de terceiros ou do Estado”.⁸²

Pettit, como vimos através da observação de Viroli, não vê na interferência um problema para a liberdade, desde que respeitadas as condições de cidadania. Nesse sentido, as normas passam a ter fundamental importância para a vida em sociedade, pois garantem a regularidade e a manutenção das liberdades conquistadas, assim como Maquiavel já havia defendido nos *Discorsi*.

Mas, de que forma as normas podem colaborar com uma perspectiva de liberdade como não-dominação?

Maynor responde que “a coexistência da política e das normas sociais não significa que ambas não devam ser objetos de exames, ou que não possam alimentar conflitos (...) podendo, certas formas de conflito desempenhar um

⁸¹ MAYNOR, J. W. *Republicanism in the modern world*. Cambridge, UK: Polity Press, 2003. p. 173.

⁸² Id.

papel central na maximização da não-dominação”⁸³. Para Maynor, as instituições da democracia contestatória e o fortalecimento da educação cívica, agregadas aos eventuais conflitos entre a política e as normas sociais, constituem-se como elementos que fortalecem e enraízam a idéia de liberdade como não-dominação contra práticas de interferências arbitrárias.

Outro elemento fundamental do republicanismo, destacado por Pettit, é o voto, para o qual ele aponta duas concepções distintas, a saber: a concepção que se fundamenta na preferência e a concepção que se fundamenta no julgamento.

A concepção do voto pela “preferência”, segundo a análise do autor, procede de forma análoga às relações de troca do mercado, definindo os eleitores como consumidores e os políticos como vendedores de propostas de quinhões do bem comum, porém sem qualquer garantia de sua efetivação. Ele afirma que a justificativa dessa concepção está, de alguma forma, fundamentada no utilitarismo e tece algumas suposições para tentar demonstrar suas hipóteses. Ele argumenta que se o sistema eleitoral, através dos candidatos a representantes políticos conseguir exprimir, de forma geral, as necessidades e desejos da sociedade e se, particularmente, o eleitor souber identificar nas opções oferecidas, as possibilidades de realizações dos seus anseios e interesses e a partir daí fazer a escolha da sua preferência, garantindo assim níveis de satisfação e felicidade, então o sistema torna-se útil. Porém, essa concepção deixa claro o papel do eleitor “consumidor” enquanto um subordinado ao processo eleitoral, portanto não-livre ou, no mínimo, distante da idéia republicana de liberdade como não-dominação.

A concepção do voto fundamentada no “julgamento” se afasta dos objetivos imediatistas e individualistas da primeira opção, colocando o eleitor na condição de partícipe do processo e não apenas como um elemento extrínseco, exigindo dele um nível maior de informação e de análise, não apenas enquanto um indivíduo crítico, mas enquanto um cidadão no sentido mais republicano do termo. A escolha fundamentada num julgamento, segundo os critérios escolhidos pelos próprios eleitores, só é possível se preenchidas as exigências acima citadas.

⁸³ Ibid., p.193.

Na argumentação de Pettit, esse exercício crítico e instrumental traz inúmeros benefícios para o aprimoramento da cidadania na medida em que desenvolve uma linguagem política e possibilita ações referentes aos assuntos públicos, além é claro, de contribuir para o aprimoramento do processo representativo.

A defesa de aumento nos níveis de participação da sociedade no processo político é um ponto alto na análise de Pettit, porém ele é reticente quanto às interferências possíveis e existentes nesse processo, tanto na primeira como na segunda concepção de voto: a precariedade da educação em muitos países que adotam esses sistemas; a falta de transparência e de acesso às informações em muitos casos, e a manipulação das informações disponibilizadas em outros; as práticas de clientelismo, corporativismo e corrupção.

Em sua análise de como deveria ser e de como é o comportamento dos homens públicos, Pettit insiste nas metáforas referentes às relações de mercado e aponta duas concepções – o ideal da negociação, vinculado tradicionalmente ao liberalismo e o ideal da deliberação, que se aproxima mais do republicanismo. No ideal liberal de conduta, mais uma vez um certo utilitarismo aparece como fundamento das negociações entre os políticos e os grupos de pressão. Pettit assevera que, nesta linha, as escolhas dos homens públicos em suas negociações com outros políticos e com os grupos de pressão são definidas após exame do número de eleitores que tais grupos representam e, evidentemente, do potencial de votos que ele representa. De acordo com essa conduta, as decisões atenderão às preferências globais, mas não darão igual atenção às reivindicações das minorias. Esta concepção leva mais em conta os cálculos do que a conduta deliberativa⁸⁴.

⁸⁴ Na avaliação de BIGNOTTO, a abordagem de PETTIT tem o mérito de não se adequar, *a priori*, às formas tradicionais em que se coloca a questão da democracia contemporânea, na medida em propõe recuperar a tradição republicana. A questão levantada por BIGNOTTO se encaminha no sentido de apurar “até onde vai a abertura proposta pelo autor e até onde ele recupera aspectos essenciais do passado das sociedades republicanas. Dizendo de outra forma, é preciso investigar até onde vai sua ruptura com o modelo liberal de liberdade”.(BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, S. (Org.) *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 26). BIGNOTTO, que aposta no humanismo cívico como uma ferramenta poderosa para uma compreensão e crítica do

A segunda linha de conduta considera que os debates e as deliberações, tendo em vista o bem público, deveriam pautar as ações dos políticos. Essa perspectiva, mais próxima da democracia ateniense, aparece também na tese habermasiana da “ética da discussão” – que defende o uso público da razão entre interlocutores, oferece melhores condições para inibir a submissão da política e dos interesses públicos a interesses imediatos e pouco transparentes e, portanto, avessos aos ideais da república democrática.

Quando a não-dominação é promovida por certas políticas e instituições – quando as pessoas são resguardadas contra as possibilidades de interferências arbitrárias em suas vidas – esse efeito não se distingue das instituições; como a imunidade produzida pelos anticorpos no sangue, a não-dominação é assim constituída por arranjos institucionais: ela tem uma existência inerentemente institucional.⁸⁵

formalismo da democracia liberal, apresenta algumas limitações à concepção de liberdade de PETTIT, que entendemos pertinentes. A primeira questiona “a montagem institucional proposta por ele, e que resulta em um conjunto de normas que tendem a proteger o indivíduo contra o abuso de outros, não é exterior à tradição liberal”, portanto, dissonante da perspectiva republicana. A segunda, diz respeito a uma certa acomodação de PETTIT aos traços dominantes das sociedades liberais. “Ao aceitar a condição de pluralidade proposta por Rawls (...) nosso autor acaba por aceitar também a limitação imposta quanto à possibilidade de se chegar a um consenso quanto ao que chamamos de bem comum” e, isso levará PETTIT a aceitar um excessivo formalismo legal que limita a liberdade legítima de ação dos cidadãos na cena política. (Ibid., p.27)

⁸⁵ PETTIT, P. *Republicanism...*, p. 273.

2 MAQUIAVEL: A CONCEPÇÃO REPUBLICANA DE LIBERDADE COMO NÃO-DOMINAÇÃO E OUTRAS TESES REPUBLICANAS

À argumentação que define a liberdade como ausência de impedimentos, caracterizando, assim, a liberdade na sua acepção negativa – incorporada na teoria política do liberalismo como direito subjetivo, e que encontra no direito o mecanismo jurídico de sua proteção através do Estado - queremos contrapor uma outra concepção, a concepção de uma política da liberdade republicana. Esta concepção foi, de algum modo e por caminhos diferentes trilhada por Maquiavel, Espinosa e Marx.

As principais características do republicanismo estão ligadas à própria definição da *res publica* – o regime da coisa pública, do bem público que se sobrepõe aos interesses privados: é o regime da abnegação cívica; da racionalidade que prevalece sobre os desejos e afetos, da virtude que controla a *fortuna*, da ética na política, do combate incessante à corrupção; é o regime onde todos – governantes e governados – estão submetidos às leis que eles mesmos criaram ou de alguma forma participaram; são essas leis que garantem a liberdade, porque limitam poderes; por fim, por se tratar de um regime da intensa participação dos cidadãos, requer uma educação laica, intensiva e extensiva.

Em *Problemas atuais da teoria republicana*, Bignotto busca “identificar os conceitos e as questões próprias da tradição republicana, que podem nos interessar para nossos propósitos mais gerais de pensar a natureza das sociedades democráticas no contexto atual”⁸⁶ e, nessa trajetória, acaba por identificar, na tradição do humanismo cívico do Renascimento, o material essencial para formular e responder as suas questões. Entendemos que o republicanismo é, portanto, um termo mais amplo, que abarca diversas tradições que se estendem da Antiguidade ao presente, dentre elas o humanismo cívico do Renascimento e o recém criado “republicanismo cívico”.⁸⁷ Bignotto prefere utilizar o termo “humanismo cívico” em lugar de “republicanismo cívico” porque, no seu

⁸⁶ BIGNOTTO, N. *Problemas...*, p.18.

⁸⁷ Termo criado por Philip PETTIT.

entendimento, “são os aspectos conceituais dessa tradição – da forma como serviram para recuperar os debates do Renascimento na contemporaneidade – presentes na obra de interpretes como Baron e Pocock, por exemplo, que nos interessam aqui ”.⁸⁸

2.1 MAQUIAVEL: AS INTERPRETAÇÕES TRADICIONAL, GRAMSCIANA E REPUBLICANA

Maquiavel se insere na História da Filosofia como autor tão popular quanto controverso, amado e maldito, sobretudo em razão de seu livro *O Príncipe*, uma daquelas obras que escapa às fronteiras do meio acadêmico e desperta enorme interesse, mesmo nos leitores sem iniciação filosófica. No entanto, a popularização de Maquiavel não diminuiu o interesse da academia por sua obra. Apresentamos a seguir três diferentes interpretações – a tradicional, a gramsciana e a republicana – de seus escritos, com destaque para *O Príncipe* e para os *Discorsi*.

A interpretação tradicional e negativa, difundida nas obras de Renaudet, Burckhardt⁸⁹ e Foscolo, estabelece uma ruptura entre a ética e a política, apresentando Maquiavel como o autor que teria transformado a política numa técnica de poder e de governo para manipulação e dominação, completamente desvinculada de valores morais. Nessa linha, a política, diferentemente do que haviam postulado os textos clássicos dos gregos – particularmente Platão e Aristóteles – não tem por objetivo o sumo bem, mas apenas a tomada e a manutenção do poder. Nessa concepção, Maquiavel substituiria a lógica da força, praticada nos regimes despóticos, pela lógica da lei exercida nas repúblicas. O

⁸⁸ BIGNOTTO, N. *Problemas...*, p.18.

⁸⁹ Essa linha de interpretação do pensamento de MAQUIAVEL foi popularizada por A. RENAUDET, no livro intitulado *Machiavel*, publicado em 1942. SPITZ, aponta a interpretação de Jacob Burckhardt (*Civilisation de la Renaissance en Italy, tomo II*), como uma variante dessa linha da desvinculação entre a política e os valores morais, na medida em que MAQUIAVEL teria estetizado a política – o Estado como um artifício maravilhoso – e, portanto os únicos valores em jogo seriam os artísticos e seu objetivo a glória, conquistada através do talento do príncipe. SPITZ, J-F. MAQUIAVEL: A reflexão moral na obra de Maquiavel. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. v.2, p.125.

intuito de ambas, porém, seria comum - o exercício do poder para a dominação. As técnicas políticas desenvolvidas por Maquiavel em *O príncipe* deveriam ser aplicadas por quem conhece o jogo da política, mas não reveladas àqueles que fazem parte do jogo na condição de dominados.

Nesse sentido, a observação hobbesiana em *o Leviatã – Da liberdade dos súditos*, que não estabelece diferença entre a liberdade dos súditos que vivem sob a tirania ou dos cidadãos na república, uma vez que ambos estão submetidos à lei, estaria correta.

Cabe observar que Hobbes, assim como outros críticos, desconsideram algo que para Maquiavel é um valor republicano fundamental, e que aparece de forma marcante nos *Discorsi* – a fundação (origem) de um governo com base na participação popular. Maquiavel assevera que um governo fundado na liberdade, com a participação dos cidadãos, dificilmente permite ser tomado pelo tirano.

A objeção de Spitz a essa interpretação negativa esclarece que é um equívoco afirmar que Maquiavel não tem preocupações morais, pois seus escritos revelam que ele se ocupa em determinar o que é bom e o que é ruim. Spitz afirma que o que é incômodo para alguns é que Maquiavel “inova profundamente quando aborda a questão da relação entre a moral e a política: em vez da primeira ser independente da segunda e constituir a sua norma, ela não pode, ao contrário, ser mais que seu resultado”.⁹⁰

Uma segunda possibilidade de interpretação de Maquiavel é a da leitura gramsciana, que busca elementos em *O Príncipe* para esclarecer a instauração política como relação de forças, resgatando o que há de universal e, por isso, popular no pensamento maquiaveliano.

O Príncipe de Maquiavel está, para Gramsci, muito próximo da abordagem da política feita pelo materialismo histórico, tanto no sentido de sua pretensões de interferência nas questões concretas, como pelo viés desmistificador do poder. Trata-se de uma política que tem claros objetivos de ação, distante das filosofias puramente acadêmicas, e que se constitui enquanto atividade autônoma, ou seja, “com seus princípios e leis diversos daqueles da

⁹⁰ Ibid., p.128.

moral e da religião, proposição que tem um grande alcance filosófico, pois implicitamente inova toda a concepção de mundo”.⁹¹

Gramsci se opõe às leituras de Foscolo e de Croce – para o primeiro, *O Príncipe* de Maquiavel ter-se-ia concebido e oferecido como um veículo de educação negativa e que serviria como instrumento domínio à classe governante de Florença, enquanto para o segundo, trata-se de um conhecimento disponível tanto para reacionários como para republicanos. No entanto, a suposição de Gramsci é que Maquiavel estaria interessado na educação política positiva de um novo público, na desmistificação da política para os que não sabem, com o objetivo de criar uma unidade nacional em torno do Estado. “Quem, portanto, ‘não sabe’? A classe revolucionária da época, o ‘povo’ e a ‘nação’ italiana, a democracia urbana que se exprime através dos Savonarola e dos Pier Soderini e não dos Castruccio e dos Valentino”.⁹²

Os inimigos de Maquiavel consideram-no homem digno de punição porque mostrou como os príncipes governam e, assim fazendo, instruiu o povo; colocou “dentes de cães nas ovelhas”, destruiu os mitos do poder, o prestígio da autoridade, tornou mais difícil governar, pois os governados podem saber tanto quanto os governantes, as ilusões se tornaram impossíveis.⁹³

Outro aspecto original da leitura gramsciana de Maquiavel, extraído do já comentado capítulo 4 dos *Discorsi*, se dá através do conceito de hegemonia, caracterizado como a manifestação dos conflitos entre forças políticas antagônicas da sociedade e a liberdade política na busca de possíveis consensos.

Segundo Schelesener, Maquiavel demonstra “que a instauração política, dada a partir de interesses opostos e em luta, assume duas dimensões que, equilibradas, permitem o exercício do poder: de um lado, a crença, as idéias que dão sustentação ao arcabouço social e possibilita a união de vontades dispersas em torno de um legislador”.⁹⁴ A esta primeira dimensão poderíamos chamar de força democrática. “De outro lado, a força que submete os que recusam a aceitar

⁹¹ GRAMSCI, A. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. 4. ed. Tradução de Luiz Mario Gazzaneo. Rio de Janeiro, 1980. p.10.

⁹² Ibid., p. 11.

⁹³ BOCCALINI, *Ragguagli di Parnaso* apud ibid., p.131-132.

⁹⁴ SCHLESENER, A. H. *Hegemonia e Cultura: Gramsci*. Curitiba: UFPR, 1992. p. 81.

o acordo e se rebelam contra o novo governantes e a ordem instituída”.⁹⁵ A segunda dimensão é a força da república.

Maquiavel ofereceu à burguesia mercantilista os instrumentos para a conquista da hegemonia política. Gramsci assimilou e desenvolveu essas teses.

Nas condições modernas, argumenta Gramsci, uma classe mantém o seu domínio não simplesmente através de uma organização específica da força, mas por ser capaz de ir além de seus interesses corporativos estreitos, exercendo uma liderança moral e intelectual e fazendo concessões, dentro de certos limites, a uma variedade de aliados unificados num bloco social de forças que Gramsci chama de bloco histórico. Este bloco representa uma base de consentimento para uma certa ordem social, na qual a hegemonia de uma classe dominante é criada e recriada numa teia de instituições, relações sociais e idéias. Essa *textura de hegemonia* é tecida pelos intelectuais que, segundo Gramsci, são todos aqueles que têm um papel organizativo na sociedade. Desse modo, Gramsci supera a definição de Marx, Engels e Lênin de Estado como instrumento de uma classe.⁹⁶

Se, por um lado *O Príncipe* de Maquiavel promove a desmistificação do mito do bom governante e a desconstrução de uma tradição, por outro, é preciso criar concretamente uma nova possibilidade. Gramsci entende que o *Príncipe* poderia ser interpretado como o partido político, catalisador dos desejos e formulador das políticas de uma classe na busca da hegemonia.

A terceira interpretação é a do republicanismo cívico. O Maquiavel apresentado pelos autores filiados ou próximos ao republicanismo é um defensor da idéia de liberdade como não-dominação. Portanto, as técnicas de governo, criticadas pelos defensores de um Maquiavel amoralista, estão aqui investidas de eticidade - objetivo é a conquista da liberdade na cidade, pelos e para os cidadãos. Segundo Spitz, o que caracteriza o maquiavelismo “é essa ruptura com a idéia de normas morais independentes da ação humana”.⁹⁷ Marx também pensa a ética nessa perspectiva.

Em Maquiavel, a tese em favor do caráter moral da liberdade e da união não é, portanto, uma interferência a partir das paixões como elas são na verdade: se a liberdade é um bem, não é porque todos os homens a desejam – o que nem sempre é verdade -, mas porque só ela permite ao homem ser o que ele deve ser.

⁹⁵ Id.

⁹⁶SASSOON, A. S. *Gramsci*. In: In: BOTOMORE, T. (Ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.p.165 –167.

⁹⁷SPITZ, J-F. Op. cit., p. 126.

Na falta da distinção entre desejo e destino, a arte política maquiaveliana aparece de novo como uma prudência - uma técnica a serviço do desejo de poder - e não como o fundamento de uma teoria ética que ensina ao homem que os meios de sua própria libertação e da sua prática humanidade são sempre de essência política.⁹⁸

Com relação ao homem que se limita ao universo da vida privada, à parte dos enfrentamentos pela constituição do bem público, Spitz lembra que Maquiavel dele diria que: “não é tão digno e nem tão humano quanto aquele que se dedica a bloquear o caminho, juntamente com os outros, para as forças que tendem a fazer dele um objeto sem responsabilidade”.⁹⁹

Seguindo essa linha de interpretação, Lefort afirma que a finalidade da cidade em Maquiavel difere daquela atribuída a ela pelos gregos antigos, pois se para estes a finalidade da cidade era a vida harmoniosa, para Maquiavel ela deve assegurar a liberdade. O sentido que Maquiavel confere ao termo liberdade é na leitura lefortiana, o da convicção republicana da não-dominação e não o sentido liberal da não interferência.

Esta não se confunde com a licenciosidade ou, para empregar uma linguagem mais moderada, não consiste no reconhecimento público do direito a que cada um faça o que lhe bem convier. A liberdade política se entende por seu contrário; é a afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder. A coisa pública não pode ser a coisa de um só ou de uma minoria. A liberdade posta como finalidade, implica a negação da tirania, quaisquer que sejam as variantes.¹⁰⁰

Encontramos no *Tratado Político* de Espinosa, um elogio à inteligência e à habilidade de Maquiavel, que (a exemplo do que fez o próprio Espinosa em seu tempo) na adversidade soube defender a liberdade.

Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil a ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente recear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se sobretudo consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvaguardar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor quanto mais se concorda em considerá-lo um partidário

⁹⁸ Id.

⁹⁹ Id.

¹⁰⁰ LEFORT, C. *Desafios da escrita política*. Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p.170.

constante da liberdade e quanto, sobre a maneira necessária de a conservar, ele deu opiniões muito salutares.¹⁰¹

Maquiavel participou do círculo dos humanistas cívicos e, embora não tenha se filiado ao grupo – no sentido ortodoxo do termo, as principais teses humanistas permeiam sua obra. Analisaremos aqui alguns aspectos dos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, conhecido também como *Discorsi*, relacionados à questão da corrupção e também da liberdade.

Nos *Discorsi*, Maquiavel define a questão da corrupção como a incapacidade de uma pessoa de dedicar-se ao bem comum, colocando seus interesses privados acima dos interesses públicos. A corrupção é, portanto, a grande geradora de impotência e conseqüente causa da perda da liberdade de um povo, muito mais do que os sortilégios da *fortuna*.

Maquiavel pensa a liberdade em termos republicanos, ou seja, a liberdade como autonomia do povo. Skinner, em *Fundações do pensamento político moderno*, escreve que:

No *Príncipe*, o valor básico à volta do qual Maquiavel organiza o seu aconselhamento é o da segurança: opina-se que o príncipe tenha como prioridade ‘conservar seu estado’, e só depois disso considere as metas da honra, glória e fama. Inversamente, nos *Discursos*, o valor fundamental é a liberdade: é esse ideal, e não o da mera segurança, que Maquiavel agora deseja que coloquemos acima de todas as demais considerações, inclusive as ditadas pela moralidade convencional.¹⁰²

Se, para Maquiavel a corrupção determina a perda da liberdade de um povo, é claro que ele se ocupa dos meios para combatê-la. No capítulo 17 dos *Discorsi*, ele argumenta que quando a corrupção atinge os governantes, mas a população permanece virtuosa, ela gera conflitos no sentido de não permitir que a corrupção tome conta do Estado.

Para os romanos foi uma grande felicidade que os seus reis tenham degenerado tão rapidamente que tenha sido possível expulsá-los antes que o mal penetrasse nas entranhas do Estado. Sua corrupção fez com que numerosas desordens ocorridas em

¹⁰¹ SPINOZA, B. *Tratado político*. Tradução de Manuel de Castro. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 89.

¹⁰² SKINNER, Q. *A fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia da Letras, 1996. p.176 - 177.

Roma fossem vantajosas, em vez de ter resultados funestos, pois as intenções dos cidadãos eram boas.¹⁰³

Porém, quando o povo se corrompe mesmo as melhores leis se demonstram impotentes. Maquiavel analisa a perda da autonomia do povo e as causas que o levam a se corromper.

Se acontecesse de uma cidade arruinada pela corrupção se recuperar da sua queda, este benefício só poderia ser atribuído à virtude de um homem, e não à vontade geral que o povo pudesse ter em favor das boas instituições. E mal a morte abatesse este reformador, a massa retornaria aos seus antigos costumes. (...) A corrupção e a inaptidão para a vida em liberdade provém da desigualdade que se introduziu no Estado.¹⁰⁴

Do que acabo de dizer, transparece a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de manter o governo republicano numa cidade corrompida, ou de ali estabelecê-lo.¹⁰⁵

Para Maquiavel, uma das mais graves ameaças à liberdade talvez seja mesmo a constatação do seu fim iminente, que se dá quando um povo está à mercê de um ou de alguns poderosos e esses passam a legislar em função dos seus interesses particulares e não dos interesses comuns e da liberdade do povo, com o agravante de que o fazem constringendo e inspirando o medo no povo.

Skinner apresenta um elemento que para Maquiavel colabora decisivamente para a corrupção, decadência e perda da liberdade de um povo – o cristianismo. No plano teórico, Maquiavel entendia que a religião poderia contribuir para a vida na comunidade, desde que trabalhasse no sentido de reforçar os valores da vida cívica. Ocorre que em termos práticos, a religião cristã opera uma subversão da vida e dos valores cívicos, incentivando excessivamente os valores privados danosos à república, como “a humildade, a abnegação e o desdém pelas coisas do mundo”.¹⁰⁶

Em *Maquiavel republicano*, Bignotto dedica-se à investigação sobre o tratamento dado por Maquiavel quanto ao papel do ator político na construção de um regime republicano. A questão da participação já havia sido suficientemente

¹⁰³ MACHIAVELLI, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. (Discorsi)*. Tradução de Sérgio Bath. 4. ed. Brasília: UNB, 2000. p. 74.

¹⁰⁴ Id.

¹⁰⁵ Ibid., p.77.

¹⁰⁶ SKINNER, Q. *A fundações...*, p.187.

explorada por autores humanistas cívicos que antecederam Maquiavel. A novidade de Maquiavel foi explorar as contradições existentes entre o discurso humanista e as condições aristocráticas impostas pelo regime florentino do ‘*quattrocento*’. Segundo Bignotto, se a ação política é criadora, porque subjetiva, representa um risco para a sociedade e para as pretensões de conservação, de estabilidade. Maquiavel soube bem explorar essa perspectiva.

Como republicano, Maquiavel obviamente não defende posições anárquicas, mas está sensível, como já dissemos anteriormente, às causas dos conflitos sócio-políticos e é sob essa orientação que se dispõe a debater a questão da liberdade, como aponta Skinner, de maneira bastante heterodoxa. Maquiavel, no capítulo 4 dos *Discorsi*, contesta a tese daqueles que apontam os conflitos entre o povo e o senado como a causa da decadência de Roma, concluindo que:

Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutares. (...) Não se pode de forma alguma acusar de desordem uma república que deu tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e estas da desordem que quase todos condenam irrefletidamente.¹⁰⁷

Considerando que o texto de Pocock – *O momento maquiaveliano*, constitui-se numa referência importante na análise do humanismo cívico, Bignotto denota uma certa decepção com um ‘esquecimento conservador’, pois ele dá o destaque merecido e esperado para o capítulo 4 dos *Discorsi*, no qual Maquiavel defende que a grandeza da república romana teve como origem os conflitos entre o senado e o povo.

A própria natureza dos conflitos não é fácil de ser elucidada. Pocock, por exemplo, chega à conclusão de que, se a união é fruto da desunião, sua fonte deve ser uma ação irracional, e não um produto da razão. Para operar essa ação irracional, não lhe parece existir outro agente capaz senão a *fortuna*.

Sua interpretação tem o mérito de nos lembrar que nossa questão só pode ser pensada a partir daquela mais geral da ação humana, mas não nos parece que o intérprete tenha sido sensível à verdadeira revolução provocada pelo capítulo em questão.¹⁰⁸

¹⁰⁷ MACHIAVELLI, N. Op. cit., p. 31.

¹⁰⁸ BIGNOTTO, N. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 86.

Skinner lembra que a defesa dos ‘tumultos’ no capítulo 4 dos *Discorsi*, causou horror aos seus contemporâneos, e não deixa de registrar que ao sugerir a interpretação dos *Discorsi* “como uma discordância sistemática diante do paradigma de Veneza”, conhecida pela sua “serenidade”, “Pocock parece subestimar o caráter radical do ataque de Maquiavel à ortodoxia então vigente”.¹⁰⁹

Maquiavel defende textualmente que o povo não quer o poder e, se luta por ele, é apenas para não ser oprimido. Já os nobres não se comportam da mesma forma e geralmente querem o poder para oprimir. Aqui é possível demonstrar a idéia republicana de liberdade como não-dominação.

O desejo que sentem os povos de ser livre raramente prejudica a liberdade porque nasce da opressão ou do temor de ser oprimido. E se o povo se engana, os discursos em praça pública existem justamente para retificar suas idéias. (...)

De fato, se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede do domínio; no segundo, o desejo de não ser degradado – portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade.¹¹⁰

Para concluir, lembramos que Skinner rebate o argumento clássico do liberalismo de que a liberdade só é ameaçada pela força, pela coerção e defende a tese dos neo-romanos de que “viver numa condição de dependência é sim uma forte forma de constrangimento”.¹¹¹

2.2 A VALORIZAÇÃO DA RETÓRICA

O humanismo cívico se origina no contexto histórico-político da Florença do séc. XV, num quadro de instabilidade e ameaças de guerra, o que demandava a necessidade de equilibrar o ressurgimento das releituras dos clássicos da Antigüidade, notadamente Aristóteles, associando-as, no entanto, a uma ação política eficaz, que fizesse o contraponto à postura passiva de contemplação. O elo de ligação entre os textos clássicos e a ação política em direção à república

¹⁰⁹ SKINNER, Q. *A fundações...*, p. 202.

¹¹⁰ MACHIAVELLI, N. Op. cit., p. 32.

¹¹¹ SKINNER, Q. *Liberdade antes do liberalismo*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1999. p. 77.

era a *retórica*, que pode ser traduzida como a comunicação crítica que se estabelecia entre os cidadãos em prol da construção de uma esfera de interesses comuns a toda cidade. Segundo Bignotto, “os humanistas descobriram que a troca de idéias com os homens do passado é tão fundamental à vida cívica quanto um discurso pronunciado em uma assembléia”.¹¹²

Para Bignotto, a leitura do humanismo cívico como um movimento original de idéias que busca o resgate da dignidade da política e não apenas como uma mera tentativa de imitação da Antigüidade, a partir da releitura de textos clássicos, torna-se possível a partir do trabalho de Hans Baron – *In search of florentine civic humanism*.

Dessa forma a principal característica dos humanistas teria sido a de reconhecer no espaço da vida pública o local privilegiado da manifestação dos valores mais elevados da condição humana. Com isso uma série de discussões, que haviam sido abandonadas, ou que tinham significação muito restrita no âmbito da filosofia medieval, voltaram a ter sentido, tais como a natureza da coragem, a dedicação ao bem público, a da liberdade enquanto independência e da participação nos negócios da cidade.¹¹³

A leitura e o diálogo com os textos clássicos – a ação política eficaz, a retórica poderosa, mas necessariamente fundamentada em valores republicanos, e capaz de criar uma nova linguagem e um imaginário político questionador da realidade vigente bem como a possibilidade de construir algo novo são elementos republicanos encontráveis na obra e na ação política do jovem Marx, como veremos um pouco mais à frente.

Sabemos que a palavra e a razão sempre foram objetos de disputa nas lutas pelo poder. Entre as estratégias de dominação, sempre se fizeram presentes a desqualificação e a simulação da irracionalidade do discurso do oponente. Contudo, um aspecto esclarecedor apresentado por Bignotto em *Maquiavel Republicano*, e sobre o qual é importante pensar, é a observação de que a política não pode ser reduzida à retórica, ainda que esta seja a via de acesso ao mundo público.

¹¹² BIGNOTTO, N. *Maquiavel...*, p.15.

¹¹³ BIGNOTTO, N. *Humanismo...*, p. 51-52.

Conversar com os antigos representava, pois, uma *escolha metodológica e política*. *Metodológica*, porque os humanistas mudaram completamente a *relação com os textos*, que já não eram mais vistos como uma simples etapa para uma forma superior de conhecimento, nem como um objeto sagrado, mas como a marca viva de um ato de palavra, que fazia deles ao mesmo tempo o fio da continuidade de uma verdade transtemporal e um discurso de alcance cívico imediato. Escolha *política*, porque eles uniram a retórica à política, insistindo assim no caráter essencialmente social da humanidade. A verdade deixa de ser um sistema de proposições para transformar-se em um sistema de relações. Sem que para tanto se tenha abandonado a idéia da existência de uma certa racionalidade e, portanto, de certos universais. O grande salto foi mostrar que esses universais podiam ser conhecidos em um contexto particular, através de obras particulares, no contato com homens particulares.¹¹⁴

Por ser um movimento ético e político, o humanismo cívico, com seu elogio à possibilidade da criação dos valores universais a partir de embates entre concepções particulares, gerava desconforto e desconfiança, sobretudo numa sociedade que estivera submetida por séculos à metafísica medieval para a qual os valores universais só poderiam existir enquanto revelações divinas. As posições do confronto estavam claras, de um lado a idéia republicana da emancipação humana através da razão e do outro o conservadorismo teológico-político tentando assegurar para si o controle sobre a produção do saber e do discurso, bem como das ações decorrentes.

Pocock demonstra de que maneira este problema estava equacionado entre os humanistas cívicos:

A filosofia humanista certamente não dispensa a idéia de que existem objetos universais cognoscíveis, e que o conhecimento desses representa a única e verdadeira certeza ou racionalidade; mas, comprometida pela adoção da filologia percebe que o conhecimento somente pode acontecer através do trabalho de homens particulares em tempos e lugares particulares. (...) Pensar os universais como algo imanente às palavras e aos feitos dos homens, que se desenvolvem através do conhecimento criativo e engajado.¹¹⁵

(...)

Salutati deu continuidade à tradição ateniense que declarava que a comunidade política era auto-suficiente e conseqüentemente universal; ele apresenta a atividade de legislar como comunitária e não como atividade racional solitária de um legislador especialista ou de um monarca, mas uma conversação perpétua entre os cidadãos engajados, erguendo-se, porém, sobre uma multidão de atividades sociais. Trata-se da conversação ativa na qual a vida humana attingia sua universalidade sob a condução de particulares.¹¹⁶

¹¹⁴ BIGNOTTO, N. *Maquiavel...*, p.16.

¹¹⁵ POCK, J. G. A. *The Machiavellian...*, p. 63.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 65.

2.3 VIRTÙ VERSUS FORTUNA

Outro elemento essencial do humanismo cívico é a oposição entre a *virtù* e a *fortuna*. Há, evidentemente uma forte inspiração grego-romana na constituição desse embate, e não seria exagerado qualificá-lo como um dos fatores mais importantes na revolução da cena política e da própria condição humana no Renascimento.

A concepção republicana – ao engendrar um universo constituído pela linguagem, pensamentos e ações criados pelo próprio homem, novamente senhor do seu destino e capaz de fazer história – acaba por implodir o imaginário medieval do homem contemplativo. Porém, a consolidação das teses republicanas somente seria possível a partir da prática da *virtù*.

Pocock assinala a rejeição da *fortuna* e um forte senso de preservação dos valores e práticas republicanas entre os florentinos, para os quais a consciência e a participação política era condição necessária para a *virtù*, por isso “quando se percebia que o engajamento estava na iminência de se perder ou havia se tornado objeto de manipulação alheia, algo tinha que ser dito sobre o que havia acontecido e porque havia acontecido”.¹¹⁷

Nesse contexto, do homem criador da sua própria história, é evidente que o papel da educação na república passa a ser absolutamente fundamental, como fora na Antigüidade e como não pode deixar de ser em regimes verdadeiramente republicanos.

Petrarca foi sem dúvida um pioneiro, quando defendeu os *studia humanitatis* como princípio formador da *virtù*, ressaltando cada fase da educação dos jovens no processo de formação, não somente dos “homens virtuosos”, mas, sobretudo de uma sociedade sadia. (...) Petrarca insistia na necessidade de se redefinir o sentido da *virtù*, porque a ruptura com o pensamento medieval trouxera consigo a exigência de se repensar o papel da ação humana da *polis*. No limite, podemos dizer que um cristão é incapaz de ser virtuoso, sem a intervenção da graça divina.¹¹⁸

O mero formalismo que pode tomar conta da república foi observado por Bignotto ao citar elementos da segunda fase da obra de Giovanni Cavalcanti que,

¹¹⁷ Ibid., p. 87.

¹¹⁸ BIGNOTTO, N. *Maquiavel...*, p. 33.

abalado com o retorno dos Médici ao poder, reconhece uma certa ingenuidade na crença da *virtù* como a força constituição e manutenção de uma república, e teria sido “um dos primeiros a perceber a completa desapareção da racionalidade nos discursos pronunciados nas *pratiche* (discursos públicos). Para ele, a *virtù* não podia ser outra coisa que uma ‘razão’ capaz de impor suas conclusões às assembleias de decisão. Suas observações das *pratiche* lhe mostravam algo completamente diverso: a discussão e a participação continuavam a existir, mas decisões tomadas nada tinham a ver com os debates”.¹¹⁹ Cavalcanti reconheceu que com a decadência da verdadeira racionalidade política do Renascimento, que se definia e se materializava na *res publica*, avançava toda a sorte de particularismos e utilitarismos e, conseqüentemente, a corrupção que é a morte da república.

O confronto entre *virtù* e corrupção é visto como um problema vital na filosofia histórica e social daquele período, e o vocabulário dos humanistas e de Maquiavel se apresenta como uma percepção basicamente hostil ao capitalismo moderno, crescido numa consciência de crédito à elaboração de convenções públicas valem mais do que as relações de troca do mercado.¹²⁰

¹¹⁹ Ibid., p.37.

¹²⁰ POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian...*, p. ix.

3 O JOVEM MARX E O REPUBLICANISMO

Nosso ponto de partida nesse capítulo é o reconhecimento de que a idéia de emancipação humana no jovem Marx, idéia que perpassa toda sua obra, mas que recebe sua caracterização plena em *A questão judaica*, é muito próxima da idéia republicana de liberdade como não-dominação, defendida por Pettit e Skinner. Esses dois filósofos republicanos contemporâneos defendem a tese que na sociedade atual não somos livres, somos, outrossim, escravos porque vivemos sob dominação, seja ela explícita ou não.

As questões fundamentais a serem problematizadas e desenvolvidas neste capítulo são: em que medida o jovem Marx assimila as teses republicanas? Quando e por que delas se distancia? Suas críticas ao formalismo jurídico que, na sua concepção fundamenta e mistifica o Estado de direito, aproxima-se da crítica republicana da tendência predominante de juridificação da política presente no liberalismo? Na busca a essas respostas, dialogaremos com autores da filosofia política mais ou menos próximos de Marx e das teses republicanas.

Na introdução de seu livro *O momento maquiaveliano*, Pocock explica que o título denota duas linhas interpretativas. A primeira refere-se às condições do aparecimento do pensamento político de Maquiavel. O autor observa que o livro não é uma história do pensamento político, mas que se limita a tratar dos últimos anos da república Florentina, ou da história da experiência política Florentina, com o objetivo de explanar sobre as relações entre os acontecimentos e as idéias. O ‘momento’ mostra como certos padrões remanescentes da consciência medieval e os novos pensamentos filosóficos e políticos europeus levam à constituição da república. A participação dos cidadãos na república se constituiu como um importante problema histórico ao qual os humanistas e Maquiavel se dedicariam profundamente. Na segunda linha de interpretação, *O momento maquiaveliano* denota o problema enfrentado por Pocock, ou seja, ‘o momento no qual a república florentina se defronta com a sua finitude temporal, na tentativa de recuperar a estabilidade moral e política, geradas por uma onda de eventos cuja irracionalidade era concebida como destrutiva de todos os sistemas

de estabilidade secular'.¹²¹ O pensamento político de Maquiavel irá se desenvolver, sobretudo a partir do confronto entre a *virtù* e a *fortuna*, entre a *virtù* e a corrupção. Resumindo, o *momento maquiaveliano* se apresenta como uma crítica à teologia-política e como a capacidade da razão humana de desenvolver e preservar uma esfera pública e instituições que promovam o bem comum da sociedade.

É a partir da segunda linha interpretativa do *momento maquiaveliano*, que procuraremos analisar a filosofia política do jovem Marx, que assume abertamente as teses republicanas e a oposição ao regime monárquico da Prússia, sendo considerado, por vezes, o responsável pela perseguição dos demais hegelianos de esquerda pelo regime reacionário de Frederico Guilherme IV.

3.1 OS JOVENS HEGELIANOS DE ESQUERDA E O REPUBLICANISMO

A Alemanha do início do século XIX vivia um lento processo de transição do feudalismo para o capitalismo. Enquanto contemplava o desenvolvimento dos seus vizinhos, França e Inglaterra, que já haviam produzido a revolução burguesa e dado início ao processo de industrialização capitalista, a Alemanha ainda não havia conseguido sequer sua unificação nacional.

Dentre os diversos Estados que configuravam a Alemanha, a Prússia era o mais influente e a Renânia, província à qual pertencia a cidade de Trier, onde nasceu Marx, era a mais avançada política e economicamente.

Nesse período o pensamento de Hegel era o mais poderoso sistema filosófico da Alemanha, uma espécie de pensamento oficial e, particularmente em Berlim, diversas correntes disputavam a sua melhor interpretação. Assim, no campo da política, a filosofia de Hegel sustentava tanto as concepções políticas dos conservadores – a chamada *direita hegeliana*, como dos progressistas – a chamada *esquerda hegeliana*.

Para a direita hegeliana, a monarquia de Frederico Guilherme III e posteriormente do seu filho, Guilherme IV, representava o verdadeiro Estado

¹²¹ Ibid., p.viii.

hegeliano, e embora reconhecendo o caráter retrógrado que os mantinha, de certa forma, atrelados à Idade Média, valorizavam a capacidade da monarquia constitucional de harmonizar as partes (interesses dos cidadãos) com a totalidade (princípios do Estado), garantindo, dessa forma, a manutenção dos seus interesses.

Os jovens intelectuais da esquerda hegeliana, dentre os quais figurava Karl Marx, reconheciam um princípio revolucionário na matriz historicista do pensamento político de Hegel, mas dele faziam uma leitura iluminista à francesa, (inspirados no socialismo utópico de Saint-Simon) considerando que um Estado (hegeliano) que se pretendia, portanto, racional e absoluto, não poderia permanecer na perspectiva do idealismo e tampouco admitir em seu fundamento a religião, interpretada por eles como fator de alienação, dominação e estagnação, o que só favorecia aos interesses do governo prussiano. Decepcionados também com a tendência conservadora e repressora, confirmada pelo novo governo de Guilherme IV, os jovens hegelianos de esquerda assumem, então, a tarefa de fazer forte oposição política ao Estado monárquico e oposição filosófica ao idealismo alemão.

Esse movimento intelectual e político da Alemanha, vivido intensamente por Marx desde a sua passagem como estudante por Berlim, até as suas primeiras incursões jornalísticas, embora possa ser considerado tímido em termos quantitativos se comparado aos movimentos que se desenrolavam em França e Inglaterra, tinha características de uma vanguarda crítica com pretensões revolucionárias.¹²²

¹²² Um simples panorama da produção intelectual do círculo dos jovens hegelianos de esquerda mostra a tendência de crítica com pretensões revolucionárias à época: Arnold Hüge, dirige um periódico de oposição aos hegelianos conservadores - *Anais de Halle*; Bruno BAUER publica - *A trombeta do juízo final*, uma ironia à fé cristã; David STRAUSS escreveu *A vida de Jesus*, uma biografia de características antropológicas que visava a desmistificação da vida de Jesus; Moses HESS que foi o primeiro a postular uma filosofia da práxis e a discutir a questão da propriedade, escreve *A história sagrada da humanidade* e *A essência do dinheiro*; Ludwig FEUERBACH, professor na Universidade de Berlim, escreve *A essência do Cristianismo*, uma obra de grande impacto que exerceu grande influência sobre o círculo dos jovens hegelianos de esquerda e particularmente sobre Karl MARX.

Os estudos mais recentes sobre os jovens hegelianos de esquerda¹²³, vão além da crítica religiosa que os tornou conhecidos, estendendo-se, também, sobre os domínios da política e das relações econômicas. Vários dos autores que deles se ocupam, defendem que a temática central da sua filosofia política tem uma orientação republicana, no sentido de pensar a comunidade política como uma acentuação das possibilidades individuais e colaborativas; exceção feita a Stirner, que é propositos de um individualismo anárquico, ou talvez o termo mais correto seja anarcoliberalismo, em função da sua defesa incondicional da propriedade como o verdadeiro valor da vida.¹²⁴

O objetivo deste tópico da pesquisa é compreender o arco das posições filosófico-políticas dos jovens hegelianos e a esfera de influências vivenciadas pelo jovem Marx, como também apontar em que medida filósofos como Feuerbach, Bruno Bauer e Marx se aproximam ou até mesmo se filiam às teses do humanismo cívico e do republicanismo e qual o fundamento do repúdio de Max Stirner a essas teses. No caso de Feuerbach, nos estenderemos um pouco

¹²³ Embora o interesse pelas investigações sobre a esquerda hegeliana não seja recente, a bibliografia é ainda muito escassa, sobretudo em termos de publicações em língua portuguesa. Portanto, nessa trajetória, selecionamos os filósofos que dentro dos interesses desta pesquisa nos parecem fundamentais. E, para tal nos valeremos fundamentalmente das recentes pesquisas publicadas por Daniel BRUDNEY, Douglas MOGGACH e Warren BRECKMAN.

¹²⁴ Douglas MOGGACH (in: MOGGACH, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.), resgata a importância de BAUER, afirmando que seu pensamento vai muito além da caricatura que MARX fez dele em *A sagrada família* e em *A ideologia alemã*. Para o autor, BAUER é protagonista de um republicanismo original, inspirado em HEGEL. Sua filosofia política defende a necessidade de uma revolução política e social baseada na concepção de liberdade positiva ou autotranscendência que combina motivos de ética e estética derivados de HEGEL e da crítica de KANT, apresentando-se contra a restauração conservadora e contra o liberalismo. Nesta obra, MOGGACH apresenta a filosofia de BAUER a partir de três frentes: 1) contra a antiga ordem; 2) contra o liberalismo, enquanto defensor dos interesses privados e como garantia da subordinação estatal; 3) contra o socialismo que se constituía como uma variante da particularidade e da heteronomia. Daniel BRUDNEY (in: BRUDNEY, D. *Marx's Attempt to Leave Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.) escreve que a temática comum aos jovens hegelianos de esquerda é o reconhecimento da existência de instituições incompatíveis com o bem comum, e que, portanto, precisam ser mudadas - dentre elas, as filosofias de matrizes cartesianas, que para FEUERBACH e MARX produzem questões por demais abstratas e inúteis; outra instituição criticada por FEUERBACH, BAUER e MARX é a religião. Warren Breckman (in: BRECKMAN, W. *Marx, the young Hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.) se propôs investigar um comunismo espinosista presente em Moses HESS, um saint-simonismo em FEUERBACH, a democracia radical de Ruge e um certo republicanismo de MARX.

mais, no sentido de uma avaliação do seu conceito de alienação como fator de dominação e das influências deste conceito no pensamento de Marx.

Os hegelianos de esquerda deixaram um legado de contribuições muito significativas para as discussões contemporâneas acerca da liberdade e, apesar de trajetórias intelectuais consideravelmente diferentes, tinham em comum os eixos balizadores do seu pensamento: a crítica à teologia; a crítica à idéia de soberania transcendental como mistificadora da política; o repúdio ao liberalismo e à acomodação dos hegelianos de direita face à monarquia absolutista.

Bruno Bauer foi professor universitário em Berlim e teve sua habilitação ao magistério cassada em função das suas críticas radicais a toda teologia e ao cristianismo em particular. Bauer sustenta que os valores humanos são puramente imanentes e, portanto, a história não faz sentido fora do homem. A trajetória do seu pensamento político o leva da chamada direita hegeliana à extrema esquerda.

Seu republicanismo aponta para “necessidade de uma revolução política e social baseada em uma nova concepção de liberdade (...) positiva ou de auto-transcendência que combina motivos de ética e estética derivados de Hegel e particularmente da crítica de Kant”.¹²⁵

Segundo Moggach, “Bauer é extremamente crítico quanto ao individualismo possessivo da burguesia”¹²⁶ e, defende uma visão de liberdade como uma luta incessante contra toda forma de exclusão e privilégios sociais, políticos, religiosos e econômicos. Essa luta é empreendida em nome de uma nova universalidade, o reconhecimento da igualdade e do direito da autodeterminação individual. Ele sublinha também, a necessidade de que a ação dos indivíduos esteja fundamentada em novas e profundas compreensões da liberdade, não apenas a partir de interesses próprios imediatos. Do contrário, ocorrem estagnação e massificação. O rigorismo de Bauer exige o expurgo dos interesses particulares e insiste que ação política emancipadora seja empreendida à luz de normas universais.

¹²⁵ MOGGACH, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 2

¹²⁶ Ibid., p.152

Nesse contexto, Moggach observa que, enquanto crítico da particularidade, Bauer é também inflexível na defesa da preservação da individualidade. Isso significa, como em Stirner, o momento da auto-constituição formal, a formação da personalidade através da escolha refletida, mas a individualidade é tomada como crítica consciente dos fins universais. Os interesses universais não podem ser impostos, mas resultantes da vontade livre. Somente assim a razão se realiza. Essa posição pode ser amplamente conectada aos debates correntes sobre a razão pública, ou admitida na esfera política dos argumentos surgidos das convicções religiosas ou morais.

Moggach argumenta, em favor do republicanismo de Bauer:

Centrada na absoluta autonomia do sujeito individual, a comunidade republicana é resultado de decisões éticas individuais. A associação na comunidade nacional é resultado da livre aderência; a nação não é uma hipóstase. Essa posição apresenta um conceito não-particularista de nação, a partir de relações mutuamente educativas e colaborativas.¹²⁷

No entanto, a posição de Bauer na defesa da liberdade política, fundada na idéia de que os valores universais devem ser resultado da vontade individual livre, foi contraditória à sua problemática intervenção na questão da emancipação judaica. Marx, atento a esse problema, escreve a famosa resposta ao texto de Bauer¹²⁸.

A perspectiva da sociedade de massas introduz, contudo, uma nova dicotomia no pensamento de Bauer: enquanto, em princípio, ele se mantém aberto para todas as possibilidades de sucesso da liberdade objetiva e subjetiva, ele faz, ao mesmo tempo, uma distinção prática entre os capazes e os incapazes de auto-emancipação, e é indiferente ao destino dos últimos.

Marx desenvolveria seu pensamento político numa perspectiva mais ampla e inclusiva de cidadania, o que o levaria a criticar, em *A questão judaica* e

¹²⁷ Id.

¹²⁸ Sobre a crítica de MARX a BAUER, em *A questão judaica*, trataremos no próximo capítulo.

na *Sagrada Família*, as posições estritamente anti-teológicas de Bauer, que não consideravam as lutas de classe e tenderiam, portanto, ao reacionarismo.

Outro importante membro do círculo dos hegelianistas de esquerda, foi Max Stirner. Aluno de Hegel, Stirner participou, com Bauer e Marx, do famoso Clube dos Doutores, que reunia a ala de esquerda dos universitários de Berlim. Ele defende, em — *O único e sua propriedade*, a tese do egoísmo absoluto, fundamentado na idéia de que o indivíduo, na sua singularidade, é a única realidade e o único valor. O poder desse ‘Eu’ singular está fundamentado na idéia de propriedade.

Assim como Feuerbach, Stirner foi um crítico da religião e acreditava que a essência de Deus é o próprio homem, contudo, não aceita a idéia de homem enquanto um conceito universal. Para Stirner, o único homem real é o homem individual concreto e, portanto, aceitar a idéia de humanidade significaria subordinar-se, permitir-se a dominação e deixar de ser substância para ser a sombra, o fantasma, a idéia, a abstração. A filosofia stirneriana é uma tentativa de negação absoluta dos valores universais.

A própria divisão do seu famoso livro é a demonstração das pretensões emancipadoras de Stirner: na primeira parte, como observa Souza, ele trata do “Homem”, e “des(cons)trói o gigante edifício ‘humano’, que nos tem abrigado/oprimido até aqui. Na segunda, intitulada “Eu”, a individualidade única se constitui, através de sucessivas (re)apropriações, recuperando tudo o que fora atribuído ao ‘homem’”.¹²⁹

Stirner é, seguramente, o menos republicano dos jovens hegelianos, no entanto é crítico da teologia, da razão e do direito liberal que se instituem como instâncias superiores e determinadoras, além de justificarem condutas políticas conservadoras.

A retomada da soberania do ‘Eu’ passa, segundo Stirner, pela negação do direito. “Às noções de povo e humanidade, mas também ao Estado e ao partido

¹²⁹ SOUZA, J. C. de. *A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas: UNICAMP, 1993. p. 127.

‘cristalizado’, ele opõe o primado do indivíduo autônomo, propondo no lugar daqueles, associação e revolta”.¹³⁰

Nessa visão, todos os Estados são, em princípio, objetáveis enquanto obstáculos à liberdade individual; uma oposição a eles, entretanto, não pode ser intransigente, mas é condicionada pelas conveniências e interesses privados. Esta descrição coloca Stirner como antípoda da idéia hegeliana de Estado como comunidade ética e também enfatiza sua distância do modelo republicano de participação política, mas não deixa de se revelar ao mesmo tempo, como um frágil anarquismo.

3.2 O PAPEL DA RETÓRICA E A LIBERDADE DE IMPRENSA

Warren Breckman¹³¹ escreve que a demissão sumária de Bruno Bauer da Universidade de Bonn, causada pela intensa pressão dos setores conservadores, praticamente anulava as possibilidades de Marx ingressar na carreira acadêmica, fazendo com que ele buscasse o jornalismo político como uma possibilidade de trabalho e expressão do seu pensamento. Em abril de 1842 Marx começa a escrever na Gazeta Renana, um semanário liberal de Colônia e, em outubro, assume o cargo de editor. Breckman afirma que essa mudança de planos na carreira de Marx coincide com o anúncio do seu compromisso com o republicanismo, registrado em carta a Ruge, em abril de 1842, na qual Marx escreve que “o ponto central é a luta contra a *monarquia constitucional*, um híbrido que se contradiz do início ao fim abolindo a si própria”.¹³²

Os jovens hegelianos de esquerda, imbuídos das idéias republicanas assumem, então, fazer forte oposição política ao Estado monárquico e oposição filosófica ao idealismo alemão. A essa época, Marx e os demais hegelianos de esquerda acreditam que a crítica filosófica poderia ser um sujeito político. Marx amplia essa *práxis* jovem hegeliana à imprensa como uma possibilidade de

¹³⁰ Id.

¹³¹ BRECKMAN, W. *Marx, the young Hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p.272.

¹³² Id.

exercício da liberdade de pensamento e expressão: o jornal como uma espécie de *ágora* da modernidade.

A retórica e a ampla participação política - fundamentos republicanos, estão presentes com muita intensidade no pensamento e nas ações do filósofo e jornalista Karl Marx, que acredita que o jornalismo pode ser uma instância política no seu papel de publicar idéias divergentes e, portanto, de alimentar debates, dúvidas e mudanças.

Marx atribui à filosofia a mesma importância e o mesmo papel que a *retórica* tinha para os humanistas cívicos renascentistas, o papel da constituição de uma linguagem crítica da política, das coisas da esfera pública, portanto, uma filosofia capaz de instituir, pelo discurso, um mundo alternativo em oposição ao mundo existente. Os textos da atividade de jornalismo filosófico-político são exemplos dessa valorização republicana de Marx à retórica e à ação política. Está claro para Marx que essa *retórica* não significa apenas um discurso sobre mundo, como não significava para os humanistas do Renascimento, mas sim um pensamento crítico sobre o mundo, pensamento que cria as condições para a superação da *vida contemplativa* e faz nascer a *vida activa*.

Para os renascentistas, a *retórica* era um componente da vida política, mas de forma alguma o seu sinônimo e “sendo a via de acesso ao mundo público, não podia ser reduzida à idéia de que os homens se comunicam continuamente na cidade”.¹³³ A *retórica* renascentista tinha um forte vínculo com os textos clássicos da antiguidade, não no sentido de restabelecê-los na condição de modelos, mas de um diálogo, de forma que os conceitos universais do passado podiam ser reinterpretados singularmente pelos leitores e, dessa forma, alimentar o imaginário, constituir uma linguagem do público e dar início a novas situações políticas.

Um exemplo fundamental dessa aproximação do republicanismo encontra-se num artigo escrito no início de 1842 - “*Observações sobre a recente instrução prussiana acerca da censura – por um renano*”, artigo no qual Marx acusa a *lei de censura prussiana* de fundamentar-se em critérios subjetivos e tendenciosos,

¹³³ BIGNOTTO, N. *Maquiavel...*, p. 16.

legais, mas não legítimos, afinal, a lei da censura tinha origem numa inversão, pois não se tratava de uma lei que representasse os desejos da sociedade como um todo, mas os interesses de uma parte da sociedade, a parte do governo, que atribuía ‘legalmente’ aos censores, poderes tirânicos sobre os escritores. Tais poderes lhes outorgavam o direito para deliberar acerca de possíveis intenções subversivas presentes nos textos e, uma vez identificadas, os representantes da lei poderiam decidir pela sua publicação ou não, aplicando sanções aos autores e veículos de publicação. Os artigos de Marx neste período revelam de forma incisiva a sua concepção radical de um Estado democrático, no qual a lei deve repousar sobre uma razão livre refletindo os interesses da sociedade civil e ao mesmo tempo coibir toda tentativa de monopolização do poder.

*As leis baseadas nas intenções não são leis do Estado, ditadas para os cidadãos, mas leis de um partido contra outro. As leis tendenciosas suprimem a igualdade dos cidadãos perante a lei. São leis que causam a cisão, em vez de unir, e todas as leis baseadas na cisão são leis reacionárias. Não são leis, mas privilégios. (...) O Estado moral atribui aos seus membros as intenções do Estado, ainda que se encontrem em oposição frente a um órgão do Estado, frente ao governo, porém a sociedade em que um órgão se considera depositário exclusivo da razão de Estado e da moral do Estado, um governo que se coloca em uma oposição de princípio contra o povo e, portanto, considera suas intenções contrárias ao Estado como as intenções gerais e normativas, animado pela má consciência da facção, inventa leis tendenciosas, leis de vingança contra uma intenção que só se encontra nos membros do governo.*¹³⁴

Em outro artigo publicado em Julho de 1842 na Gazeta Renana, no qual critica o periódico oficial “Gazeta de Colônia”, propondo o Estado ideal como resultante de uma construção da razão coletiva, da realização da liberdade de pensamento e de expressão e da autonomia humana, Marx afirma a perspectiva da verdadeira democracia.

Sendo assim, se os mestres anteriores da filosofia do direito de Estado construíam o Estado partindo dos impulsos, do orgulho e da sociabilidade, ou partindo também da razão, porém não da razão da sociedade, mas de uma razão do indivíduo, o ponto de vista mais ideal e mais fundamentado da novíssima filosofia se constrói partindo da idéia do todo. Considera o Estado como o grande organismo em que deve realizar-se a

¹³⁴ MARX, K. Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras Fundamentales: Escritos de Juventud*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. v. 1, p. 159-160.

liberdade jurídica, moral e política e no qual o indivíduo cidadão do Estado obedece nas leis deste somente a sua própria razão, a razão humana.¹³⁵

Nos textos das primeiras colaborações para a *Gazeta Renana*, Marx delineia com bastante clareza a sua concepção republicana quanto ao *dever ser* da filosofia, das suas relações e compromissos com a política e com a realidade vivida dos seus dias. Predominam neste momento elementos de um idealismo crítico que mais tarde serão revistos e incorporados ao materialismo, mas também já se apresentam com muita força, os germes de uma filosofia que se constitui a partir da imanentização radical do ser humano, oposta, portanto, à tradição das filosofias idealistas e cartesianas.

Chegará necessariamente o dia que a filosofia se manterá em contato e em intercâmbio com o mundo real de seu tempo, não apenas interiormente, por seu conteúdo, mas também exteriormente, por seu modo de manifestação. A filosofia deixará então de ser um determinado sistema frente a outros para converter-se na filosofia em geral frente ao mundo, na filosofia do mundo atual. Os elementos formais demonstrativos de que a filosofia alcançou essa significação, de que é a alma viva da cultura, de que a filosofia se fez mundana e o mundo se tornou filosófico, tem sido em todos os tempos os mesmos; qualquer livro de história que abramos colocará diante de nossos olhos, repetidos com estereotípica fidelidade, os mais singelos ritos que marcam de forma indelével a sua entrada nos salões e nos discursos dos sacerdotes, nas salas de redações dos jornais e nas antecâmaras das cortes, no ódio e no amor dos homens de seu tempo. A filosofia é introduzida no mundo, pelo clamor dos seus inimigos, que delatam a infecção interior com sua chamada angustiante contra o incêndio das idéias. (...) A verdadeira filosofia do presente não se distingue das verdadeiras filosofias do passado.¹³⁶

Examinemos como Marx polemiza com o Estado teocrático e defende o direito de que essa polêmica ganhe fundamentos filosóficos e conquiste a esfera pública, notadamente através dos jornais. Nesse momento, é possível se detectar influências de suas atentas leituras do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa, realizadas em 1841. Há fortes traços feuerbachianos e espinosanos na concepção marxiana de alienação e na sua aguda compreensão do peso da teologia-política na Europa, particularmente na Alemanha. Sobre as influências do pensamento de Feuerbach e Espinosa sobre o jovem Marx trataremos mais à frente.

¹³⁵ MARX, K. *Del número 179 de la "Gaceta de Colonia"*. In: MARX, K; ENGELS, Frederico. *Obras Fundamentales: Escritos de Juventud*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. v. 1, p.236

¹³⁶ *Ibid.*, p. 232- 233.

Se a religião se converte numa qualidade política, num tema político, não seria exagero demonstrar que os jornais não só podem, como devem tratar de temas políticos. De antemão, se compreende que a sabedoria do mundo - a filosofia, tem mais direito a preocupar-se com o reino deste mundo, do Estado, que a filosofia do outro mundo que é a religião.¹³⁷

No mesmo texto, Marx manifesta o seu *momento maquiaveliano* defendendo o Estado laico fundamentado na razão crítica:

Os cristãos vivem em Estados de diferentes signos constitucionais, alguns em repúblicas, outros em monarquias absolutas, outros em monarquias constitucionais. O cristianismo não tem porque falar acerca da *bondade* desta ou daquela Constituição, pois para ele todas as Constituições são iguais; seus ensinamentos têm que ser os da religião: o acatamento da autoridade, pois *toda autoridade vem de Deus*. (...)

A filosofia não tem feito em política nada que não tenham feito dentro de suas respectivas esferas a física, a matemática, a medicina ou qualquer outra ciência. Bacon de Verulamio declarou que a física teológica era uma virgem consagrada a Deus, condenada à esterilidade, emancipou a física da teologia e conseguiu assim, torná-la fecunda. (...) Do mesmo modo que não perguntais ao seu médico se ele é crente, não tens por que perguntá-lo ao político. Imediatamente antes e depois dos dias da grande descoberta de Copérnico sobre o verdadeiro sistema solar, se descobriu a lei da gravitação do Estado, se encontrou a gravidade nele mesmo e, à medida que os diferentes governos europeus tratavam de aplicar este resultado, também o faziam, no sistema de equilíbrio dos Estados, Maquiavel e Campanella, primeiro, e depois Hobbes, Espinosa e Hugo Grocio, até chegar a Rousseau. Fichte e Hegel começaram a ver o Estado com olhos humanos e a desenvolver suas leis partindo da razão e da experiência e não da teologia. (...) A filosofia moderna não tem feito nada mais que levar adiante o trabalho iniciado por Heráclito e Aristóteles. Vossa polêmica não se dirige, portanto, contra a razão da novíssima filosofia, mas contra a filosofia sempre nova da razão.¹³⁸

Em 1844, na famosa *Introdução à Crítica da Filosofia de Hegel*, Marx argumenta no sentido de atribuir à filosofia um papel de crítica ao Estado não democrático e à religião que, segundo a sua concepção, são fontes da alienação. A tarefa da filosofia seria a de fundamentar uma prática emancipadora contra as formas de dominação.

É este o fundamento da crítica irreligiosa. O *homem faz a religião*; a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a perder-se. Mas o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo, porque eles são um *mundo invertido*. O homem é o mundo do homem, O Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é

¹³⁷ Id.

¹³⁸ Ibid., p.234; 235.

a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. (...)

Conseqüentemente a *tarefa da história*, depois que o *outro mundo da verdade* se desvaneceu, é estabelecer a *verdade deste mundo*. A imediata tarefa da filosofia, que está ao serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política*.¹³⁹

A emancipação dos alemães só é possível na prática se adotar o ponto de vista da teoria, segundo a qual o homem é para o homem o ser supremo.¹⁴⁰

3.3 A DEMOCRACIA RADICAL COMO AÇÃO DA *VIRTÙ*

A proximidade do jovem Marx e de parte dos hegelianos de esquerda com as teses republicanas é, notadamente, incisiva na defesa de que a instituição da *virtù*, em oposição à *fortuna*, passaria necessariamente pela crítica da religião e da teologia-política. Essa crítica deveria ser realizada pela filosofia que, na concepção de Marx, deveria estar acessível ao povo. A defesa de uma educação universalizada que é um pressuposto para o exercício da cidadania republicana, constituiu-se ao longo de sua obra, como uma forte preocupação.¹⁴¹

Outra questão importante que está no cerne do conflito entre a *virtù* e a *fortuna*, e que foi objeto de reflexões entre os humanistas, Maquiavel e Marx, diz respeito ao caráter necessariamente contingencial da política e da sua relação com a inexorabilidade do tempo.

Os humanistas sempre se preocuparam em garantir continuidade às estruturas republicanas, no sentido coibir e mesmo punir as ações da corrupção, entendida como o veneno da república. A *virtù* é a ação republicana necessária

¹³⁹ MARX, K. Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução. In: _____. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 77-78.

¹⁴⁰ Ibid., p.93.

¹⁴¹ Embora não tenha escrito uma teoria da educação, desde a década de 1840 o tema é uma preocupação e uma presença constante nas obras de MARX e ENGELS, e seu objetivo implícito era a superação da divisão entre a teoria e a prática, entre trabalho intelectual e trabalho manual, no sentido de um desenvolvimento humano pluridimensional e de cidadania. Há antologias de textos e fragmentos sobre a educação como: MARX, K; ENGELS, F. *Textos sobre Educación e Enseñanza*. Madrid: Comunicacion, 1978.

para combater as investidas da corrupção comandadas pelos tiranos. Mas não bastaria apenas o *dever ser* virtuoso dos cidadãos nesse combate, pois a política está predominantemente à mercê da *fortuna*, sendo preciso, então, estender a *virtude* para as leis, de forma a garantir a continuidade da república na sua luta contra os tiranos e contra o tempo, assegurando, assim, a liberdade do povo.

Ora, dentro de um tal quadro, a *fortuna* não podia ser compreendida apenas como um obstáculo à manifestação de nossos desejos; ela era a força motora do movimento cíclico da história, como pensara Políbio, e, ao mesmo tempo, a construtora e a destruidora das formas particulares de poder. O acento de suas análises recaiu, assim, sobre as instituições humanas e sobre a possibilidade de se sobreviver em um mundo de confronto entre a *virtù* e a *fortuna*.¹⁴²

O dilema da república humanista é descrito por Pocock como sendo o choque entre dois mundos no Renascimento, o da autonomia política inspirado no *zoon politikon* aristotélico, com a posição contemplativa e de submissão a Deus dos cristãos medievais.

Se – essa foi sempre uma questão, nunca uma afirmação – repúblicas existiram apenas em certos períodos da história humana, e esses períodos foram exemplares enquanto outros não o foram, era claro que a república, cujos valores da *vita activa* insistiam na realização de todos os bens humanos num sistema de justiça distributiva auto-suficiente, que conduziu a vida finita no tempo e no espaço, para além do mundo ilegítimo governado pela *fortuna*.¹⁴³

O jovem Marx interpreta que a sociedade moderna, sob o domínio das forças cegas da religião, da economia e da política, move-se pela *roda da fortuna*, escapando do controle e da intervenção virtuosa do homem. Esse processo tem seu fundamento na alienação do homem em relação a si mesmo, em relação ao seu trabalho e através dele, bem como em relação à vida política. A reintegração do homem a si mesmo se daria, segundo Marx, através de um processo de superação que implicaria na abolição da propriedade privada e na instalação do comunismo.

Para o jovem Marx, o capitalismo, sendo uma doutrina da defesa dos interesses particulares e do individualismo egoísta, em detrimento dos interesses

¹⁴² BIGNOTTO, N. *Maquiavel...*, p.36.

¹⁴³ POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian...*, p. 63.

públicos, será visto como uma constante ameaça à dignidade humana. O Estado de direito burguês, na medida em que representa apenas os interesses de uma parcela da população¹⁴⁴, exercendo uma ação policial de controle contra as demais classes da sociedade, é anti-republicano, é uma ameaça às liberdades democráticas. O jovem Marx entende que a verdadeira democracia só poderá nascer sobre os escombros desse Estado que não está a serviço do bem comum. Assim, se o individualismo egoísta é o espaço consagrado à *fortuna*, a *virtù* proporcionada pela *democracia radical* seria seu único antídoto.

3.4 A VERDADEIRA DEMOCRACIA. O REPUBLICANISMO DO JOVEM MARX ATRAVÉS DAS LENTES DE ESPINOSA

A bela frase de Heine – “Todos os nossos filósofos contemporâneos olham, talvez sem o saber, através das lentes que Baruch Spinoza poliu”¹⁴⁵ – é um exagero, ainda que consideremos tratar-se de uma licença poética. Porém, no que se refere ao jovem Karl Marx, ela é verdadeira.

Em 1841, Marx estudou em profundidade o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa e, nesse estudo¹⁴⁶, “Marx não copia ou simplesmente transcreve o TTP, mas o reescreve: muda a ordem dos capítulos, corta trechos, encadeia outros com novos conectivos. Além do TTP, o caderno traz uma seleção de cartas de Espinosa relativas à religião, política e ao infinito”.¹⁴⁷ É claro que havia um grande interesse de Marx na crítica espinosana à teologia-política, até por que essa crítica constituiu um dos interesses centrais, não apenas para Marx, mas para todos os jovens hegelianos naquele período.¹⁴⁸ É importante lembrar que a crítica

¹⁴⁴ Uma das primeiras intervenções de MARX a esse respeito está registrada nos famosos artigos publicados entre outubro e novembro de 1842, na Gazeta Renana sob o título: *Los Debates de La Dieta Renana – Debates sobre la ley castigandolos robos de leña*. Ver edição: In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras Fundamentales ...* p.248 – 283.

¹⁴⁵ HEINE, H. apud RUBEL, M. Marx à la Rencontre de Spinoza. *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 1, 1977. p.8.

¹⁴⁶ Publicado nos *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 1, 1977.

¹⁴⁷ CHAUI, M. Marx e a democracia. O jovem Marx leitor de Espinosa. In: FIGUEIREDO, E. de L.; CERQUEIRA FILHO, G. ; KONDER, L. (Org.). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983.p.276.

¹⁴⁸ Bruno BAUER, que estudou teologia em BERLIN, escreveu diversas obras de crítica à religião, dentre as quais uma *Exposição crítica da religião no Antigo Testamento* e *A trombeta do juízo final*, uma ironia à fé cristã; Moses HESS escreveu *A essência sagrada da humanidade*;

à teologia-política se constitui como uma das características preponderantes do republicanismo e já estava presente no pensamento de Maquiavel.

Segundo a leitura de Chauí, Marx deve muito a Espinosa, daquilo que elaborou em relação à teoria da alienação, à crítica da idéia burguesa de contrato social e à compreensão do peso do poder teológico-político na Alemanha, o que lhe permitiu fazer a crítica da filosofia política de Hegel.¹⁴⁹ Nesse sentido, vale observar a proximidade entre a fase espinosana de Marx, registrada no caderno sobre o *Tratado Teológico-Político por Karl Marx*, e a elaboração da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

Chauí aponta duas justificativas interessantes para o interesse de Marx pela leitura de Espinosa. A primeira é que o espinosismo funcionaria como um antídoto contra o *misticismo dialético* hegeliano, e a segunda é que a defesa da democracia por Espinosa iluminaria a crítica de Marx à filosofia política hegeliana.

É possível argumentar que o jovem Marx chega a Espinosa através da filosofia de Feuerbach. Rigorosamente, Feuerbach influenciou os jovens hegelianos, trazendo ao debate filosófico a crítica da religião e apresentando-a como essência da alienação humana. Feuerbach, em sua crítica à religião, preserva a idéia do sagrado e do absoluto, retirando-a de Deus e transferindo-a para o homem. Marx incorpora essa crítica, percebe-lhe, contudo, os limites e a estende, primeiramente à política e posteriormente à economia. Se, para Feuerbach, em *A Essência do Cristianismo*, a possibilidade da emancipação humana estava numa filosofia da religião que traria a superação da alienação, para Marx essa crítica era insuficiente. Marx, que também era leitor atento de Espinosa, vai encontrar no *Tratado Teológico-Político* elementos para dar maior consistência à sua filosofia da emancipação humana. Chauí argumenta que,

David Strauss escreveu *A vida de Jesus*, uma biografia de características antropológicas que visava a desmistificação da vida de Jesus; Ludwig FEUERBACH, professor na Universidade de Berlim, que exerceu grande influência sobre o círculo dos jovens hegelianos de esquerda, publicou *A essência do Cristianismo*.

¹⁴⁹ CHAUI, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.p.80.

“assim como Feuerbach oferece a Marx a possibilidade da crítica filosófica à religião, Espinosa lhe oferece a possibilidade da crítica filosófica à política.”¹⁵⁰

Com o objetivo de investigar os traços do republicanismo presentes em Espinosa e as possíveis influências destes na filosofia política do jovem Marx e dos jovens hegelianos, examinaremos alguns fundamentos da obra espinosana.

No pensamento político de Espinosa, a essência humana se define pelo *conatus*, que é a potência interna de agir ou esforço de autoperseveração na existência. O *conatus* espinosano é o direito natural. Diferente, portanto, da tradição filosófica que definia direito natural como a forma espontânea pela qual os humanos, criados por Deus como seres racionais, possuíam o sentimento inato de justiça e o respeitavam, e daí se originaria o Estado com objetivo de organizar a sociedade para o bem comum, porém, como desígnio divino. Se a potência que mobiliza as ações humanas, dentre elas a política, encontra-se no próprio ser humano como um direito natural, então essa perspectiva espinosana se confronta e desarticula o poder divino e a teologia-política.

Maquiavel, que é uma das fontes de inspiração do pensamento de Espinosa, já condenara a concepção de direito natural ao afirmar que o Estado não era construção da razão, nem um sentimento natural de justiça e tampouco decreto divino, mas se originava da lógica das forças e dos conflitos que regem a vida social.¹⁵¹

Hobbes, numa perspectiva diferente, argumenta que a vida civil nasce da superação do estado de Natureza que se caracteriza como a luta de todos contra todos. Assim, o Estado civil surge como alienação ou renúncia dos poderes e direitos individuais a um soberano, através de um pacto social. Como todos os contratualistas, Hobbes concebe o Estado a partir de uma *ficção de origem*¹⁵².

¹⁵⁰ CHAUI, M. *Marx e a democracia...* p.277.

¹⁵¹ ver *Discorsi* - capítulos 4, 5 e 6.

¹⁵² Termo utilizado por: J. RANCIÈRE (O dissenso. In: *A crise da razão*. Organização de Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília, DF: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996. p. 368) que defende a tese de que o momento em que os homens, com interesses divergentes se reúnem para decidir, por pacto ou contrato, de que forma irão organizar sua vida em comum, nunca existiu. Trata-se de um momento que sucede ao ato de fundação da política que é o dissenso, traduzido por ele como sendo a criação de um

Em oposição a Hobbes, para quem a condição da existência da sociedade civil é a supressão do poder dos súditos alienados ao Estado, Espinosa acredita no direito natural e concebe positivamente a idéia de Estado de natureza. Portanto, o direito civil (leis) e o Estado civil (poder soberano) não devem existir contra o direito natural e o Estado de natureza, mas sim para preservar a sua existência, bem como para oferecer aquilo que não se consegue naturalmente – liberdade e segurança.

Se o direito natural se constitui através do *conatus individual*, o poder soberano ou Estado civil efetiva-se pelo *conatus coletivo*. Este, como já dissemos, não se constitui através de pactos de alienação do poder, mas pela associação dos poderes individuais numa *multidão*, num *sujeito político* que é mais forte que as forças individuais, mas que não as aniquila, já que existe justamente para realizá-las. A liberdade política só existe quando o *conatus* coletivo é fortalecido e não através do seu enfraquecimento pelo medo, pela opressão ou por mistificações religiosas que projetem a realização da liberdade para uma esfera transcendental.

De acordo com Chauí¹⁵³, são três as condições para que um regime político (exceto a tirania, porque se trata da total corrupção da política) se conserve. A primeira diz que legislação deve se referir apenas aos atos externos dos cidadãos. As idéias e sentimentos não podem ser legislados, porque isso acarretaria na perda do *conatus* individual e facilitaria a instalação da tirania. A segunda alerta que uma tirania se instala quando um indivíduo ou grupo de indivíduos toma o lugar da soberania do povo (*conatus* coletivo), sob aparência de defesa das leis coletivas. A terceira é que um corpo político torna-se frágil quando propõe um regime político para o qual os costumes dos cidadãos não estão preparados.

O regime naturalmente capaz de assegurar a existência do *conatus individual* e do *conatus coletivo* é, para Espinosa, a democracia. Entendendo que

outro mundo sensível, representado pela capacidade de discurso e de ação e que se institui como alternativa ao mundo das determinações dominantes.

¹⁵³ CHAUI, M. *Espinosa...*, p.79.

Espinosa apresentava a própria filosofia como um caminho racional de liberdade para evitar o dogmatismo e todas as formas de domínio, pressupõe-se que a democracia por ele defendida tivesse no exercício da filosofia da imanência, contra toda a filosofia do transcendentalismo, um importante fundamento.

É preciso lembrar que na Filosofia de Espinosa não existe a categoria da negação, tudo é uma afirmação absoluta. Marx, evidentemente, tinha ciência dessa condição, o que não o impediu de assimilar aspectos da crítica ao teológico-político, já que o que interessava a Marx e aos jovens hegelianos, naquele momento, era pensar a emancipação humana sem qualquer elo ou dependência com uma perspectiva transcendental: a razão como soberana, capaz de criar conceitos a partir de um plano de imanência e transformar-se em efetiva possibilidade de crítica das mistificações do poder.

Os estudos e reflexões desenvolvidos pelo jovem Marx em Kreuznach se constituíram no primeiro momento de grande inspiração da sua trajetória intelectual. Enquanto concluía a sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em setembro de 1843, ele redigiu uma carta a Ruge, na qual traçou um panorama político e teórico da Alemanha, tratando, de forma consistente, os temas que faziam parte do seu universo de preocupações teóricas e práticas. Embora não tenha citado o nome de Hegel na carta, é inegável que, em muitos aspectos, ela refere-se ao seu pensamento político e às suas influências.

A carta trata de temas como falta de liberdade política, a violência e a repressão que, nas suas palavras, viciavam o ar da Alemanha. Marx está propondo a construção de uma “crítica implacável do todo o existente”, e defende uma postura de enfrentamento com os poderes instituídos: “a crítica não deve se assustar com seus resultados, como não deve evitar o conflito com os poderes dominantes.”¹⁵⁴ Ao mesmo tempo, manifesta sua preocupação em evitar que isso se transforme num visionarismo dogmático. É impossível deixar de observar a linguagem ousada – típica de alguns jovens hegelianos – utilizada por Marx nesse período.

¹⁵⁴ MARX, K. *Obras Fundamentales* ..., p. 457-460.

A vantagem da nova tendência consiste precisamente em que não tratamos de antecipar dogmaticamente o mundo, mas apenas queremos encontrar o mundo novo por meio da crítica ao velho. Até agora, os filósofos tinham desejado a solução de todos os enigmas prontas em suas gavetas, e esse tolo mundo exotérico não precisava mais do que abrir a boca para que nela caíssem as andorinhas assadas da ciência absoluta.(...) Não sou, portanto, partidário de que plantemos uma bandeira dogmática. Por exemplo, o comunismo é uma abstração dogmática, mas não me refiro a qualquer comunismo imaginário e possível, mas ao comunismo realmente existente, tal como professam, Cabet, Dèzany, Weitling. (...) Nosso lema é: a reforma da consciência, não por meio de dogmas, mas mediante as análises da consciência mística, obscura diante de si mesma, manifesta em forma religiosa ou em forma política. Partindo deste conflito do Estado político consigo mesmo, cabe, pois, desenvolver a verdade social onde se quiser.¹⁵⁵

3.5 ALIENAÇÃO E DOMINAÇÃO. CRÍTICA DA RELIGIÃO E DA POLÍTICA EM FEUERBACH E MARX

Embora Feuerbach tenha dedicado suas pesquisas à filosofia da religião e não propriamente à filosofia política, ele influenciou profundamente os jovens hegelianos. Mas, tendo escrito sobre religião, qual teria sido o alcance político das idéias do autor de *A Essência do Cristianismo*?

A maior contribuição de Feuerbach à filosofia política de seu tempo, e particularmente a Marx, foi a sua teoria da alienação, construída a partir de uma crítica à religião cristã. Para compreender melhor esta questão, é importante que sejam apresentadas e analisadas algumas passagens de sua obra.

Mas o que é então a essência do homem, da qual ele tem consciência, ou que constitui o gênero, a humanidade propriamente dita no homem? A *razão*, a *vontade*, o *coração*. A um homem completo pertencem a força do pensar, a força da vontade, a força do coração. A força do pensar é a luz do conhecimento a força da vontade a energia do caráter, a força do coração o amor. Razão, amor e força da vontade são perfeições da essência humana, são mesmo perfeições essenciais absolutas. Querer, amar, pensar são as forças supremas, a essência absoluta do homem *qua talis*, como homem, e o fundamento da sua existência. Mas aquilo que é o fim último de um ser é também o eu verdadeiro fundamento e origem. Mas qual é o fim da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? A liberdade da vontade. Pensamos para pensar, amamos para amar, queremos para querer, isto é, para sermos livres. Um verdadeiro ser é um ser que pensa, ama e quer. Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe *em função de si*.¹⁵⁶

A Essência do Cristianismo é uma crítica consistente, mas que não se pretende e não se constitui como uma desautorização da idéia do sagrado. Ao

¹⁵⁵ Id.

¹⁵⁶ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Apresentação e tradução de Adriana Veríssimo Serrão. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 11.

contrário, a estratégia feuerbachiana foi potencializar a idéia do sagrado e do religioso, com o objetivo de promover a substituição de Deus pelo homem, o que pode ser considerada uma tentativa extremamente ousada para a Alemanha protestante do século XIX.

Feuerbach pretende desarmar a religião em seu substrato e construir algo inédito e formalmente revolucionário, através uma antropologia filosófica. Para ele, o homem é a sua própria essência, e essa essência é divina, mas ele só se torna livre na medida em que se emancipa de Deus.

Para Feuerbach, o verdadeiro fundamento do homem é tão-somente ele mesmo. Assim, o único fundamento absoluto de todo o pensamento humano é o homem como razão, como vontade, como coração. Neste sentido, ele argumenta que Deus é o homem que alienou a sua consciência e, portanto, a superação dessa condição de dominação tem como pressuposto a tomada de consciência da sua própria condição humana.

O processo de alienação do homem é explicado por Feuerbach através de uma dialética da alienação. Na concepção feuerbachiana, o homem, ainda que através de modestas reflexões, é capaz de reconhecer em si mesmo a *razão*, a *vontade* e o *coração* e, mesmo reconhecendo sua incapacidade de ser perfeito nestas faculdades, sabe bem o que significam a perfeição da razão, da vontade e do coração, ao menos em termos de potencialidade. Nas palavras de Feuerbach, “a essência divina, pura, perfeita, sem defeitos é a *consciência de si do entendimento*, a consciência que o entendimento têm da *sua própria perfeição*.”¹⁵⁷

Não podendo atingir a perfeição absoluta, mas desejando-a profundamente, o homem cria a representação da perfeição em um ser Absoluto — Deus, que passa a ser potencialmente a única possibilidade de realização dos seus sonhos de perfeição inatingíveis. Para Feuerbach, “o pensamento do ser absolutamente perfeito deixa o homem *frio* e *vazio*, porque ele sente e apercebe-se do *fosso* entre si e esse ser, isto é, *contradiz* o coração humano.”¹⁵⁸ A essência

¹⁵⁷ Ibid., p. 42.

¹⁵⁸ Ibid., p.49.

e o potencial humanos – sua razão, sua vontade e seu coração – passam a ser domínios de um imaginário divinizado e exterior ao homem.

Enfraquecido o homem, a religião se constitui num meio, através do qual ele pode projetar a realização dos seus sonhos de liberdade na totalidade absoluta de Deus. Como diz Feuerbach, “na religião, o homem quer satisfazer-se em Deus.”¹⁵⁹ No entanto, o preço dessa conquista se revela na cisão entre o homem e a sua consciência de si, a alienação da sua essência humana.

A religião é a consciência de si, desprovida de consciência do homem. Na religião o homem tem como objeto a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é para ele objeto *como uma essência diferente*. A religião é a cisão do homem consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe é *oposto*.

Na religião, o homem objetiva a sua própria essência secreta. É preciso, portanto, demonstrar que também esta oposição, este desacordo com o qual a religião começa, é *um desacordo com a sua própria essência*.¹⁶⁰

A filosofia feuerbachiana da religião revela que o Deus,¹⁶¹ do qual o homem é servidor, tem sua origem na própria consciência humana. A essência de Deus é, portanto, o próprio homem. Logo, se Deus é a divindade e a essência da liberdade absoluta, só o é porque o homem também é divino e livre, ou porque pretende sê-lo. Na medida em que a liberdade e a perfeição são valores humanos e as esperanças depositadas na religião não se traduzem em conquistas concretas na direção desses objetivos, a decepção afasta o homem da crença religiosa e abre espaço para outras possibilidades, como a vida política.

As objeções feuerbachianas a Hegel consistem basicamente na acusação de que sua filosofia é estritamente idealista, que sua lógica ocupa o lugar da teologia, com o mesmo objetivo de promover a alienação: o ser como dedução da idéia absoluta. “Em Hegel, *o pensamento é o ser*; — o pensamento é o sujeito, *o ser é o predicado*. (...) Mas o pensamento no elemento do pensamento é ainda algo abstrato, por isso, realiza-se e aliena-se.”¹⁶²

¹⁵⁹ Ibid., p. 45.

¹⁶⁰ Ibid., p. 41.

¹⁶¹ FEUERBACH refere-se ao Deus do cristianismo.

¹⁶² FEUERBACH, L. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: _____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 30-31.

Feuerbach entende que a filosofia, enquanto crítica da religião, pode ser uma possibilidade para que a humanidade conquiste a sua emancipação. Portanto, se o objetivo de uma política humanista é a emancipação humana, é a liberdade, então podemos concluir que o alcance político da sua filosofia é bastante promissor.

O Papa, cabeça da Igreja, é homem como eu; o rei é homem como nós. Ele não pode, pois, impor ilimitadamente as suas fantasias; não está por cima do estado, por cima da comunidade. O protestante é um republicano *religioso*. Por isso, na sua dissolução, quando seu conteúdo religioso desaparece, ou seja, é descoberto e desvelado, o protestantismo leva ao republicanismo *político*. (...) Só quando tiveres suprimido a religião cristã é que tu, por assim dizer, terás direito à república; pois, na religião cristã, tens tua *república no céu*; por isso não precisas de uma aqui. Pelo contrário, aqui, deves ser escravo, para que o céu não seja supérfluo.¹⁶³

Marx compreendeu muito bem essa dimensão da obra de Feuerbach e, sua influência é facilmente observada, particularmente nas páginas da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Não obstante, Marx aponta os limites da filosofia feuerbachiana, que pretende ser a superação do idealismo alemão, mas que, no entanto, limitou sua crítica à perspectiva da teoria, não compreendendo a dimensão da *práxis*.

Por acreditarem poder transformar o mundo apenas através da crítica, das idéias, desconsiderando a necessidade da ação, bem como as determinações materiais — raízes da filosofia política marxiana — Feuerbach e os demais jovens hegelianos serão alvos das futuras críticas de Marx.

Em *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, texto no qual critica o idealismo e uma base teológica da filosofia hegeliana, Feuerbach reconhece o homem como essência fundamental do Estado.

O homem é a essência fundamental do Estado. O Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No Estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem realizam-se em “estados” particulares; mas, na pessoa do chefe do Estado, são reconduzidas à identidade. O chefe do Estado deve representar todos os

¹⁶³ FEUERBACH, L. Necessidade de uma reforma da filosofia. In: _____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 18.

“estados”; diante dele, todos são igualmente necessários e igualmente justificados. O chefe do Estado é o representante do homem universal.¹⁶⁴

O homem e não a idéia, o sujeito e não o predicado. No entanto, embora esteja convicto do seu avanço em relação a Hegel, a inserção das idéias de Feuerbach, diretamente no campo da política é perigosamente sucinta e, por isso, não oferece elementos suficientes para uma compreensão mais consistente da questão, diferentemente do seu trabalho na filosofia da religião. Feuerbach parece não se dar conta de que ao elevar o homem à condição de fundamento do Estado, precisaria desenvolver outros aspectos conceituais, muitos dos quais Hegel abordou, e que também foram tratados pela tradição humanista e republicana, aliás, já abordados nesta pesquisa. Para além dos aspectos conceituais, espera-se de quem se dispõe a criticar o idealismo, a compreensão e o desenvolvimento de aspectos relacionados à ação — *práxis*.

Nas célebres *Teses sobre Feuerbach*, Marx demonstra que o materialismo *contemplativo*¹⁶⁵ tal qual se apresentara até ali, inclusive o feuerbachiano, acertara ao exigir que os objetos de apreciação do pensamento não fossem apenas os teóricos, mas também os pertencentes ao mundo sensível. No entanto, Feuerbach cometeu um grave engano na medida em que “quer objetos sensíveis, realmente distintos dos objetos do pensamento; mas ele não considera a própria atividade humana como atividade *objetiva*”,¹⁶⁶ “não considera a sensibilidade como atividade *prática* humana e sensível”¹⁶⁷ e isso o impede de superar o idealismo.

Marx atribui a dificuldade de Feuerbach em lidar com a questão do particular e do universal ou do ente-espécie, ao seu distanciamento de uma abordagem materialista da realidade. Vejamos a argumentação de Marx, nas teses VI e VII:

Tese VI

¹⁶⁴ FEUERBACH, L. *Teses provisórias...*, p.35.

¹⁶⁵ MARX, K.; ENGEL, F. *Teses sobre Feuerbach*. In: *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luiz C. de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.102. [tese IX]

¹⁶⁶ Ibid., p.99. [tese I]

¹⁶⁷ Ibid., p.101. [tese V]

Feuerbach converte a essência religiosa em essência *humana*. Mas a essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não empreende a crítica desse ser real, é, por conseguinte obrigado:

- 1.a abstrair-se do curso da história e a tratar o espírito religioso como uma realidade que existe por si mesma, supondo a existência de um indivíduo humano abstrato, *isolado*.
- 2.a considerar, por conseguinte, o ser humano unicamente como gênero, como universalidade interna, muda, ligando de *modo natural* a multidão dos indivíduos.

Tese VII

É por isso que Feuerbach não vê que o “espírito religioso” é ele próprio um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence na realidade a uma forma social determinada.¹⁶⁸

Segundo Marx, o limite imposto pela perspectiva contemplativa impediu que Feuerbach fosse além de uma apreciação política circunscrita no âmbito da sociedade civil, quando “o ponto de vista do novo materialismo é a sociedade *humana*, ou a humanidade *social*.”¹⁶⁹ Nessa perspectiva pode se afirmar que Marx reinterpreta a idéia feuerbachiana de alienação e, utilizando-a como ferramenta crítica, aproxima-se da idéia republicana de liberdade como não-dominação.

Breckman define o Feuerbach dos anos 1830 como sendo “essencialmente, um filósofo técnico, preocupado com os problemas epistemológicos, ontológicos e teológicos, estabelecidos pelo idealismo hegeliano, pela tradição da filosofia moderna e pela fé cristã.”¹⁷⁰ Por isso, segundo ele, o pensamento filosófico de Feuerbach não pode ser subordinado às suas posições políticas ou ao seu engajamento social. Para Breckman, essa posição não descredencia a importância do seu pensamento no contexto filosófico e político do seu tempo.

Outro aspecto importante analisado por Breckman é a postura crítica de Feuerbach com relação à dialética hegeliana, da qual sempre preferiu os momentos consagrados ao “universal” em detrimento daqueles destinados a tratar do “particular,”¹⁷¹ que para ele “designavam apenas associações negativas com a

¹⁶⁸ Ibid., p.102. [teses VI e VII]

¹⁶⁹ Ibid.,p.102. [tese X]

¹⁷⁰ BRECKMAN, W. *Marx, the young Hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 91.

¹⁷¹ Ibid., p.95.

natureza e com a falta de liberdade.”¹⁷² Essa posição traz em si um dilema: como o filósofo que defendia a antropologia e o materialismo, poderia furtar-se à discussão da dialética do *ente-espécie*? Não residiria nessa ortodoxia um certo resquício teológico?

Hegel, que para Feuerbach “transforma as coisas em puros pensamentos”,¹⁷³ foi muito mais além no confronto que se estabelece entre o desejo e o direito da liberdade subjetiva e a necessidade de uma totalidade ética, sem a qual o Estado não é possível. Em que pese o seu idealismo, também criticado por Marx, a posição hegeliana da não cisão entre o particular e o universal, definida nos termos da busca de uma conciliação entre os interesses do *bourgeois* e do *citoyen*, é uma contribuição fundamental para o pensamento de Marx, bem como para os debates da filosofia política contemporânea em torno da idéia da liberdade e da república.

¹⁷² Ibid., p.98.

¹⁷³ FEUERBACH, L. *Teses provisórias...*, p.30.

4 O JOVEM MARX E A QUESTÃO DA LIBERDADE COMO EMANCIPAÇÃO

A filosofia política de Hegel está profundamente vinculada ao sistema filosófico do qual é parte integrante. Assim, a dialética hegeliana explica a realidade como racionalidade: o real pode ser compreendido, mas não determinado em termos absolutos pelo pensamento e o próprio pensamento é, em certa medida, também determinado pela realidade, revelando, assim, a dimensão especulativa da Idéia. Essa forma especulativa de pensar a realidade terá desdobramentos na chamada filosofia do espírito objetivo, tal como Hegel define o âmbito das manifestações históricas e das ações institucionais humanas, sobretudo na ética e na política. Dessa forma, a realidade humana será explicada não apenas em termos conceituais abstratos, mas segundo as determinações históricas que se articulam com a sua face conceitual.

A filosofia política hegeliana enfrenta aquele que pode ser compreendido como um dos grandes desafios do pensamento político moderno: a busca da conciliação entre os interesses privados e os interesses comuns, da liberdade individual e da necessidade da vida na comunidade política. Residem aí, a grandeza e a complexidade da filosofia política de Hegel, que desafiaram o jovem Marx a um verdadeiro esgrima filosófico que se estendeu por toda a sua obra e que, para além dela, continua oferecendo elementos para a análise e compreensão destas questões, ainda merecedoras de atenção.

4.1 LIBERDADE E AÇÃO SUBJETIVA EM HEGEL

A liberdade é para Hegel o desígnio maior da filosofia e, a ação humana, que dela muito se beneficia, constitui o processo histórico através do qual a liberdade pode se realizar. Como observador, entusiasta e estudioso da Revolução Francesa, Hegel sabia da importância revolucionária da ação e tinha consciência de que aquilo que os alemães teorizavam, franceses e ingleses já haviam, de alguma forma, colocado em prática. Assim, em *Princípios da*

Filosofia do Direito Hegel se afasta das concepções puramente metafísicas e insere a filosofia no centro das discussões sobre as experiências históricas das sociedades. Este caminho o leva a ocupar-se em pensar a instituição da liberdade e a necessidade da estabilidade na perspectiva pós-revolucionária,¹⁷⁴ estruturando-a a partir de três momentos: direito abstrato, moralidade (*Moralität*) e eticidade (*Sittlichkeit*), os quais manifestam a intenção hegeliana de realização da Idéia de liberdade.

A noção de direito de Hegel implica, de início, um grau de abstração face às necessidades imediatas e concretas da existência do indivíduo, da sua particularidade. Assim, o direito abstrato é a consciência que o sujeito tem de si enquanto pessoa (jurídica) na relação com os outros, tendo aí o seu valor – como identidade universal – e o reconhecimento formal dessa condição pela sociedade.¹⁷⁵

A universalidade desta vontade livre por si é formal, é a simples relação consigo em sua individualidade, relação autoconsciente, porém, carente de conteúdo. Deste modo o sujeito é pessoa.¹⁷⁶

Hegel complementa que o conceito de direito abstrato implica, também, na idéia de personalidade:

A personalidade começa quando o sujeito tem consciência de si, não simplesmente como algo concreto, determinado de alguma maneira, senão como algo abstrato, no qual toda limitação e validade concreta são negados e carecem de valor. Na personalidade está, portanto, o saber de si como objeto, porém, como objeto elevado pelo pensamento

¹⁷⁴ A criação de instituições que garantam a estabilidade e governabilidade com liberdade é tema recorrente em MAQUIAVEL [*Discorsi*], que não fala em revolução, mas em república, o que no contexto da sua vida e obra não deixava de ser uma proposição altamente revolucionária.

¹⁷⁵ O comentário de RAMOS torna clara essa relação entre o particular e o universal: “A afirmação ‘eu sou livre’ revela uma identidade entre a liberdade e o sujeito de direito (a pessoa) que, sendo uma figura jurídica abstrata, identifica-se com um indivíduo particular e, nessa condição exige o reconhecimento universal das outras pessoas. O titular desse direito recai sobre o indivíduo, mas o conteúdo da sua particularidade não é considerado na definição da pessoa enquanto tal”. (In: RAMOS. C.A. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000. p.76).

¹⁷⁶ HEGEL, G.W. F. *Principios de la Filosofía Del Derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975. p.71.

à simples infinitude e por isso puramente idêntico a ela. Os indivíduos e os povos não têm personalidade enquanto não alcançam este pensamento puro e este saber de si.¹⁷⁷

O sentido da moral individual é definido, na condição de cada membro da sociedade civil, a partir dos pressupostos (ainda abstratos) delineados na segunda parte da *Filosofia do Direito*, denominada de moralidade (*Moralität*). Esta esfera necessita estar vinculada aos interesses particulares do *bourgeois* – ou membro da sociedade civil – senão ela não tem o papel e tampouco as condições para garantir a coesão e a estabilidade de uma sociedade em bases morais. Esse papel é atribuído à eticidade social da *Sittlichkeit*, que consubstancia e garante, através de normas de conduta os interesses públicos. Em termos hegelianos a eticidade moderna contempla dialeticamente a liberdade subjetiva e a liberdade objetiva, ela é a ética na sua dimensão pública, política que contempla, também, a chamada “liberdade subjetiva”.

Hegel reconhece a importância das liberdades e dos interesses individuais, inclusive do direito à propriedade, no entanto, distancia-se da posição liberal clássica, ao considerar como problema os choques entre os interesses particulares e os interesses universais, em detrimento do bem público e sabe que o agravante dessa condição reside no particularismo dissimulado que aflora nas relações da sociedade civil. É importante lembrar que nos *Princípios da Filosofia do Direito* Hegel observa o “que é um freqüente equívoco da abstração fazer valer o direito privado e o bem estar privado como existentes em si e para si frente a universalidade do Estado”.¹⁷⁸

No conflito dos interesses intersubjetivos, Hegel apresenta a ação individual com base na liberdade subjetiva como um elemento fundamental, precisamente porque ela coloca a busca da realização dos interesses particulares em choque com as garantias formais das regras universais. Os interesses são subjetivos, mas a sua realização passa, necessariamente, pelas relações intersubjetivas que precisam das instâncias de mediação da sociedade civil, que por sua vez devem estar subordinadas ao Estado, como forma superior da eticidade.

¹⁷⁷ Ibid., p.71-72.

¹⁷⁸ Ibid., p. 158.

4.2 A TEORIA HEGELIANA DA RECONCILIAÇÃO ENTRE O PARTICULAR E O UNIVERSAL – O *BOURGEOIS* E O *CITOYEN*

O conceito de sociedade civil burguesa desenvolvido nos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel traduz o espírito da modernidade, ao definir um espaço, uma “ordem exterior” de garantia e segurança das relações intersubjetivas de interesse particular. Não se trata, ainda, da constituição do Estado que é o principal elemento na estrutura da filosofia do direito hegeliano, mas sim da sociedade e dos seus elementos constitutivos: a economia, o trabalho e as demandas da “vida da necessidade”.

A sociedade civil se constitui como espaço de liberdade no reino das necessidades, onde os sujeitos livres se reconhecem como membros de uma unidade, cujos objetivos são a produção e as trocas. Hegel, que assimilara as principais categorias da economia política inglesa, interpreta o processo produtivo do trabalho como fundamental para a constituição e manutenção da sociedade civil moderna.¹⁷⁹ Marx irá explorar os elementos contraditórios dessa relação de produção, bem como suas conseqüências que, para ele, longe de serem emancipadoras são escravizadoras.

A sociedade civil burguesa é, para Hegel, o espaço consagrado ao *bourgeois* e aos seus interesses privados e se distingue da sociedade política (Estado) que se caracteriza como o espaço de ação do *citoyen*, o indivíduo enquanto membro do Estado na busca da consolidação dos interesses públicos. Hegel sabe da importância desses níveis de interesses, mas entende que é preciso problematizá-los e equacioná-los, submetendo os interesses privados aos interesses públicos.

Segundo a análise de Ramos

¹⁷⁹ “...Hegel passa a compreender a sociedade civil-burguesa como lugar histórico-sistemático adequado às relações sociais-econômicas distintas da esfera do Estado, *locus* privilegiado do político. (...) Nesta sociedade, o princípio da liberdade subjetiva, a emancipação do sujeito e a autonomia individual encontram solo concreto de efetiva manifestação e realização. Ela rompe não só com os vínculos de sangue da tradição feudal, como também liberta o homem para si, para o seu interesse e para a sua própria atividade (trabalho). Com a sociedade civil-burguesa, o homem encontra-se livre, consigo mesmo, com sua própria capacidade e força numa esfera que é específica à sua liberdade de agir e de trabalhar enquanto ser social.” In: RAMOS. C.A. *Liberdade...*, p.163.

a sociedade-civil burguesa de Hegel supera a tradição clássica que identificava a *societas civilis* com a *civitas*. A *Filosofia do Direito* designa as relações sociais e econômicas dos indivíduos não mais no seu significado político (civil). Na medida em que a sociedade moderna evolui no sentido de propiciar ao indivíduo em lugar próprio (privado) para o desenvolvimento de sua vida particular, para a realização dos seus interesses e carências, a condição de membro da sociedade civil-burguesa (o burguês) torna-se problema e objeto de atenção para a filosofia política.¹⁸⁰

No entanto, Hegel, que na juventude fora admirador da *bela eticidade* ateniense, sabe que ela se tornou inviável na sociedade burguesa moderna, cindida entre os interesses públicos e os interesses privados.

Na concepção política de Hegel, se existe a liberdade do *bourgeois* na busca da realização dos seus interesses privados, haverá necessariamente conflitos de interesses e diferenças entre classes, logo, tais mediações e interesses demandam a existência de uma instância, inspirada provavelmente no modelo aristotélico do *zoon politikon*, cuja finalidade é a existência política, o bem comum. Se, a concepção hegeliana não visa uma volta à bela eticidade grega, incompatível com a liberdade subjetiva e com interesses pessoais, fundamentos da modernidade, pode-se dizer que ela tem como objetivo garantir a construção de um modelo organicista de política, no qual a instância – o Estado – pautada na *anterioridade do todo sobre as partes*, regula e subordina os interesses privados, garantindo assim o bem público e a realização da liberdade.

Como cidadãos deste Estado, os indivíduos são pessoas privadas que têm como finalidade seu interesse próprio. Dado que este é mediado pelo universal, que aos indivíduos aparece como meio, só pode ser alcançado na medida em que os indivíduos determinem seu saber, seu querer e seu agir, de modo universal, e se transformem em um membro da cadeia que constitui o conjunto. O interesse da idéia, que não está na consciência dos membros da sociedade civil enquanto tais é, aqui, o processo pelo qual a individualidade e a naturalidade dos mesmos se eleva, através de uma necessidade natural e arbitrária das necessidades, a liberdade formal e a universalidade formal do saber e do querer, é um processo pelo qual se cultiva a subjetividade na sua particularidade.¹⁸¹

A lógica que fundamenta e desenvolve a *Filosofia do Direito* revela o esforço do Hegel da maturidade no sentido conciliar o particular e o universal, o

¹⁸⁰ Ibid., p.160.

¹⁸¹ HEGEL, op. cit., p.231.

bourgeois e o *citoyen*. No entanto, como seria possível restituir a vida política numa sociedade que valoriza tão-somente a individualidade? A resposta hegeliana é que a universalização da sociedade somente seria possível através da ação externa e coativa do Estado. No entanto, a perspectiva da dialética da abstração do Estado torna-se problemática, sobretudo quando se pensa na questão da liberdade política em termos de soberania.

Outro aspecto de grande importância no pensamento de Hegel é a sua oposição ao contratualismo que se dá pelo fato desse modelo reduzir a questão política à dimensão e aos interesses da sociedade civil, concebendo o Estado como resultado de uma livre negociação que se daria a partir da soma dos indivíduos atomizados da sociedade. No contratualismo, o Estado aparece como meio, instrumento a serviço dos interesses privados dos membros da sociedade civil e não como fim último do aperfeiçoamento ético e político que possibilitaria a emancipação humana.

Para Hegel, o enfraquecimento das relações na esfera pública e a exacerbação da subjetividade e da importância das relações de troca entre as individualidades autônomas, dificultam e, até mesmo, impedem a constituição de valores universais, constituintes da comunidade e da liberdade. Daí a solução de Hegel, de que a esfera pública teria de ser constituída externamente, fora da sociedade civil, por uma intervenção do Estado abstrato.

É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Por seu lado, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal e seus interesses particulares, tenham pleno desenvolvimento e reconhecimento dos seus direitos (no sistema da família e da sociedade civil) ao mesmo tempo em que se convertem por si mesmos no interesse geral, que reconhecem como seu saber e sua vontade, como seu próprio espírito substancial, e o tomam como fim último da sua atividade. Daí que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem o indivíduo vive como pessoa privada unicamente orientada pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim é consciente em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo em que o reconduz à sua unidade substancial, conservando assim esta unidade no seu próprio princípio.¹⁸²

¹⁸² Ibid., p.291.

Hegel é um pensador que se ocupa dos princípios que fundamentam e organizam o Estado-nação e sabe, também, que a compreensão da modernidade passa pelo conhecimento de que o domínio econômico é constitutivo da realidade histórica. No entanto, é importante ressaltar que a concepção hegeliana de Estado, em nossa leitura, se aproxima dos ideais republicanos e diferencia-se profundamente da concepção liberal pautada pelo *laissez-faire*. Diferencia-se, também, da posição de Marx, não no que diz respeito aos objetivos de emancipação humana, mas, sobretudo, no que se refere à sua construção e efetivação, uma vez que em Hegel o Estado não está vinculado à idéia de democracia ou de soberania popular.

4.3 A IDÉIA DE LIBERDADE EM HEGEL NA LEITURA DO HUMANISMO CÍVICO

Interessa-nos neste momento, apresentar as possíveis aproximações entre o pensamento político de Hegel e o humanismo cívico e, para tal, nos valeremos das formulações de Alan Patten,¹⁸³ para quem a *Sittlichkeit* se constitui numa das teses mais importantes da *Filosofia do Direito* de Hegel, porque determina os deveres e as virtudes que visam ao bem público que devem estar profundamente enraizados nas instituições centrais da sociedade moderna, e inscrever-se no *ethos* concreto da família, da sociedade civil e do Estado.

A idéia central do republicanismo é que a experiência da liberdade subjetiva e objetiva só pode efetivar-se através de instituições que promovam a cidadania e combatam formas de dominação, exploração e alienação. O Estado, portanto, pode ser um instrumento de fomento dessa cidadania e da liberdade, desde que não esteja subordinado à razão instrumental que comanda os interesses econômicos particulares e, por essas razões, não pode ser percebido, sem maiores considerações, apenas como instância de dominação. Partindo desses pressupostos, pretendemos buscar possíveis intersecções entre o pensamento

¹⁸³ Em *Hegel's Idea of Freedom*, Alan PATTEN apresenta quatro possibilidades de leitura da idéia de liberdade e *sittlichkeit* em HEGEL, a saber: a leitura convencional, a leitura metafísica, a leitura historicista e a leitura humanista cívica. Neste trabalho nos dedicaremos à última.

hegeliano e a teoria republicana e, de certa forma, contribuir para a superação de leituras convencionais e conservadoras da filosofia política de Hegel.

Alan Patten¹⁸⁴ defende que a relação entre a liberdade e a vida na comunidade política é um dos principais fundamentos da filosofia política de Hegel e, para apresentá-la, propõe-se a fazer uma distinção entre dois caminhos possíveis para compreender essa relação. A primeira via seria a do contratualismo, contestada por Hegel, conforme já demonstramos anteriormente. No contratualismo jusnaturalista, o Estado pode ser concebido de duas formas. A primeira, como uma criação necessária no sentido de coibir a natureza perversa e autodestrutiva da humanidade (liberdade negativa). A segunda nega a necessidade do Estado, pois havendo a aceitação de que a natureza humana é necessária e naturalmente livre, não teríamos, portanto, a necessidade de uma instância externa de controle.

Hegel entende que a concepção jusnaturalista de Estado é por demais instrumental e utilitarista. Para Patten, a filosofia política hegeliana pretende confrontar essas duas concepções do contratualismo jusnaturalista e provar que o Estado não impõe limites à liberdade humana, mas que é o único meio através do qual ela pode se realizar, na medida em que promove a justiça e a vida ética.

Segundo Patten, a imagem de Hegel como um pensador autoritário ou protototalitário, originária da sua forte reivindicação da idéia da liberdade associada ao Estado, é, hoje, amplamente rejeitada. No entanto, poucos comentadores se entusiasmam a concebê-lo de maneira mais positiva. Patten é em geral simpático a Hegel e busca compreender o sentido da liberdade que se realiza exclusivamente no Estado, sem, entretanto, deixar de considerar os profundos limites dessa proposição.

Para Hegel, uma razão pela qual o Estado deveria ser visto, não como uma limitação da liberdade, mas como sua realização primeira, é que o Estado faz parte de uma estrutura institucional mínima de auto-suficiência apta a desenvolver e sustentar as capacidades de auto-entendimento associadas à mediação livre e racional.¹⁸⁵

¹⁸⁴ PATTEN, A. Op. cit.

¹⁸⁵ Ibid., p. 164-165.

Se, por um lado, Patten não concorda com as críticas convencionais que negam o conceito de liberdade hegeliana fundamentada na existência do Estado, por entendê-la suficientemente sólida e coerente, por outro, é cético quanto à necessidade de certos arranjos institucionais hegelianos na busca da efetivação da liberdade e, defende que estes aspectos problemáticos devem ser criticados e superados, no sentido da criação de um novo conceito de Estado.

A insistência de Hegel na necessidade de uma monarquia, a fragilidade de uma baixa representatividade do poder legislativo que ele favorece, sua convicção de que uma poderosa burocracia por ele defendida poderia promover o bem comum, e sua ambivalência quanto ao valor da opinião pública são aspectos altamente questionáveis na sua concepção de Estado.¹⁸⁶

A crítica de Marx à Filosofia do Direito de Hegel é, basicamente, uma objeção à ausência de instrumentos democráticos em sua concepção política. No entanto, Marx também cria um problema, ao menos para a leitura republicana de sua obra, na medida em que defende a supressão do Estado. Sobre o embate entre Marx e Hegel, trataremos mais à frente.

Outro aspecto do trabalho de Patten,¹⁸⁷ que aqui nos interessa, são os pontos em comum entre a filosofia política de Hegel e o humanismo cívico: a insistência hegeliana de que a arte, a religião e a filosofia representam a forma mais elevada de liberdade e excelência que podem ser alcançadas através da cidadania; o pouco entusiasmo pela efetiva participação política dos cidadãos ordinários; a conquista da liberdade humana independente da ação de Deus; as conquistas individuais são completamente racionais e somente são possíveis através da existência objetiva dos seres humanos enquanto cidadãos do Estado; a sociedade livre é uma construção frágil e só se sustenta se forem observadas condições objetivas e subjetivas. Por condições objetivas se entendem as leis; a autoridade política; mecanismos de responsabilização dos funcionários públicos no exercício da função; ênfase na educação pública. As condições subjetivas estão fundamentadas na idéia de que os cidadãos são motivados por disposições e virtudes, quando as instituições que garantem a sua liberdade são garantidas.

¹⁸⁶ Ibid., p.166

¹⁸⁷ Ibid., p.167.

A distinção canônica entre o particular e o universal, que na filosofia política hegeliana traduz-se nas categorias de sociedade civil e Estado, é analisada por Patten em três proposições:

1. A sociedade civil é a esfera na qual os agentes têm o particular como seu fim e objeto.
2. O universal (a arte, a religião, a filosofia, a capacidade de ser livre e racional) é uma consequência inesperada da sua busca enquanto membro particular da sociedade civil.
3. O Estado é a esfera na qual os agentes conscientemente têm o universal como seu fim e objeto¹⁸⁸.

Patten observa que quando Hegel estabelece a relação entre Estado e sociedade civil, está buscando um confronto entre duas concepções antagônicas de Estado. A primeira é a concepção contratualista, que entende o Estado como parte integrante da sociedade civil e a ela subordinado, o que o reduz a um instrumento de um certo utilitarismo para atender aos interesses dos indivíduos que buscam a sua segurança e o seu bem-estar, frise-se, pessoal. A segunda concepção, defendida por Hegel, assegura que a função primordial do Estado não é promover o bem-estar individual dos cidadãos, mas assegurar e manter a liberdade dos indivíduos, na condição de cidadãos, na medida em que estão predispostos a agir virtuosamente para o bem da comunidade, considerada como uma totalidade e não como a soma dos interesses particulares, como advogam os contratualistas.

O direito da liberdade subjetiva é reconhecido no Estado porque o Estado respeita e protege a esfera das escolhas individuais na família e na sociedade civil: os indivíduos podem escolher com quem casar, com quem fazer negócios, qual a sua ocupação, e tudo mais”.¹⁸⁹

O problema nuclear com o qual Patten e, segundo ele, outros comentadores contemporâneos se defrontam é:

... compreender por que Hegel pensa que a liberdade objetiva se realiza no Estado. O questionamento aqui é que os fins e as atividades da cidadania que os indivíduos possuem no Estado são, em algum sentido, prescritas pela razão. (...) Por que

¹⁸⁸ Ibid., p.172.

¹⁸⁹ Ibid., p.191.

deveríamos aceitar o argumento de Hegel de que existe algo peculiarmente racional ou valioso na vida em comunidade no Estado moderno? (...) A menos que os humanistas cívicos possam responder alguma coisa desta questão, então sua tese de que a vida cidadã é um componente constitutivo central de uma vida boa e livre, parece difícil de ser aceita. »¹⁹⁰

Embora o problema seja da maior complexidade, Hegel, na análise de Patten, não dá o tratamento e conseqüentemente a solução que a questão demanda. Essa lacuna não passa despercebida para Marx que, na sua *Crítica da Filosofia do Direito*, afirma haver uma abstração lógica no pensamento de Hegel e que esta se distancia da política.

O único interesse aqui é simplesmente reencontrar a Idéia, a Idéia lógica em cada elemento, seja o do Estado ou da natureza; e os sujeitos reais e, neste caso a constituição política, convertem-se em seus meros nomes. Conseqüentemente, há apenas aparência de uma compreensão real, enquanto essas determinações reais permanecem incompreendidas, porque não são apreendidas em sua essência específica.¹⁹¹

É claro que, apesar da crítica, Marx não está pondo em questão a importância da efetivação e do pleno exercício da cidadania como fator central da emancipação humana, até porque essa foi a grande questão que percorreu seus escritos, da juventude à maturidade. O que se pode afirmar é que Marx, na *Crítica* de 1843, não vê o necessário exercício da cidadania e a decorrente possibilidade da liberdade e da emancipação humana circunscritas aos limites do Estado, como pretende Hegel, mas fora dele, na democracia radical efetivada pela sociedade. É notório, portanto, que Marx não se limita a criticar o apreço de Hegel pela lógica e o decorrente excesso de abstração em seu pensamento — diga-se de passagem, a lógica é uma das qualidades que Marx sempre admirou na filosofia hegeliana — mas sim que sua crítica é eminentemente política. Examinemos uma outra passagem, bastante conhecida, da *Crítica* de 1843:

O fim do Estado e os poderes do Estado são mistificados e tomam a aparência de modos de existência da substância, e emergem como algo divorciado de sua existência real, do espírito que se sabe e se quer, do espírito educado. (...). O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o

¹⁹⁰ Ibid., p.192-193.

¹⁹¹ MARX, K *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Translated from the German by Annette Jolin and Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 1

pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não é usada para demonstrar a natureza do Estado, mas o Estado é usado para demonstrar a lógica.¹⁹²

Na defesa da leitura humanista cívica de Hegel e da tese do Estado racional ético e promotor da vida cidadã e da liberdade¹⁹³, Patten afirma que o problema da modernidade está no fato de que a autoridade e a liberdade são domínios opostos, mas alerta que “a menos que os indivíduos adotem as finalidades e disposições da boa cidadania, uma estrutura que preserve e promova suas liberdades jamais será mantida.”¹⁹⁴

Considerando os limites aqui demonstrados, e que serão em parte retomados mais à frente com a crítica de Marx, é preciso reconhecer que na filosofia política do velho Hegel, através do reconhecimento mútuo, os indivíduos confirmam a independência das pessoas na qualidade de cidadãos e não apenas como consumidores ou portadores de direitos privados. Assim, Hegel faz da comunidade ética um elemento constitutivo da liberdade e deixa um importante legado ao pensamento republicano da contemporaneidade.

4.4 MARX *VERSUS* HEGEL - SOBERANIA POPULAR OU SOBERANIA DO ESTADO?

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*¹⁹⁵, um manuscrito de 1843, publicado somente em 1927, e conhecido também como *Manuscrito de Kreuznach*, Marx analisa atentamente os parágrafos 261 ao 313 da terceira seção (do Estado) do texto hegeliano. Os parágrafos iniciais – de 257 a 260 – foram perdidos. Nesse texto, Marx defende a idéia de *verdadeira democracia*, ou

¹⁹² Ibid., p. 17-18.

¹⁹³ PATTEN cita Charles TAYLOR e Robert PIPPIN como autores que enfatizam que a teoria hegeliana levou a liberdade pessoal e política à sua mais alta expressão. PATTEN, A. Op. cit., p 193.

¹⁹⁴ Ibid., p 195.

¹⁹⁵ Na tradução francesa de Kostas Papaioannou, a obra intitula-se: *Critique de l'Etat hegelien*. Na tradução italiana de Della Volpe, o título utilizado é *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Na edição inglesa de Joseph O'Malley - *Critique of Hegel's philosophy of right*. Alguns estudiosos referem-se à obra como *Manuscritos de Kreuznach*, ou simplesmente *Crítica de 1843*.

democracia radical, ampliando o conceito de Estado para além da esfera de governo, subordinando-o à sociedade civil e introduzindo a perspectiva do conflito como fundamento da vida política. Observe-se que, nesse período, embora Marx apresente uma crítica ao pensamento político hegeliano, ele permanece vinculado à idéia de que as transformações sociais se dariam a partir da crítica ao conservadorismo proveniente do racionalismo idealista - o materialismo e a crítica da economia política ainda não estão presentes.

Abensour nos oferece duas hipóteses de leitura do manuscrito de 1843 – *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. A primeira, que ele caracteriza como uma ‘leitura científica’, “vê no texto crítico da filosofia do direito de Hegel os primeiros elementos de uma crítica materialista da sociedade e do Estado”. A segunda, “detecta a procura apaixonada e difícil de uma filosofia política anti-hegeliana que se edificaria sobre a experiência política da liberdade moderna, tal qual ela se manifestou no movimento revolucionário”.¹⁹⁶

Assumimos neste estudo, prioritariamente, a busca pela segunda possibilidade de leitura, sem deixarmos de considerar a presença dos elementos concernentes à primeira.

Um aspecto fundamental da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* é configurar-se como um pensamento do político fortemente ligado à concepção da *verdadeira democracia*. Este termo tem sua origem no pensamento revolucionário dos franceses da modernidade, para os quais “na verdadeira democracia o *Estado político desaparece* [*der politische Staat untergehe*]. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, não é mais equivalente ao todo”.¹⁹⁷

Trata-se de uma idéia revolucionária, porém de formulação um tanto enigmática. Marx se interessa pela força revolucionária do termo *verdadeira democracia*, mas já no texto de 1843, além de algumas restrições, ele apresenta a sua própria formulação da verdadeira democracia e, nos *Manuscritos econômico-*

¹⁹⁶ ABENSOUR, M. *A democracia...*, p. 60.

¹⁹⁷ MARX, K. *Critique of Hegel's...*, p.31.

filosóficos, de 1844, critica um ‘comunismo ainda inteiramente rude e irrefletido’¹⁹⁸ dos franceses, referindo-se a Proudhon, Fourier e Saint-Simon.

Na *verdadeira democracia*, conforme a formulação de Marx, o Estado político desapareceria, mas apenas enquanto pretendesse usurpar abusivamente a função de uma instância de determinação ou de uma forma organizadora da sociedade. Ora, o desaparecimento do Estado político só seria possível através de uma plena consciência de si de uma comunidade política que atinge a sua verdade. Logo, o Estado político não desaparece, mas é redimensionado por Marx enquanto um momento particular da vida do *demos*, em contraposição à concepção hegeliana que apresenta o Estado de direito como instância absoluta de realização da liberdade. A *verdadeira democracia* só é possível na medida em que o poder político é deslocado da burocracia estatal e assumido pelos cidadãos. Portanto, nesta linha de interpretação do político, Marx afasta-se da proposta burocratizante do Estado, na qual o verdadeiro condicionante – o cidadão – aparece como condicionado.

...O Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas, a condição torna-se o condicionado, o determinante, o produtor é posto como produto de seu produto. (...) O fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil, mas a filosofia especulativa expressa os fatos com uma realização da *Idéia*, não da idéia da multidão...¹⁹⁹

No entanto, Marx afasta-se da proposta anarquista e também da proposta liberal, nas quais, embora com princípios e interesses antagônicos, a sociedade se auto-regula espontaneamente. E, por fim, está longe de uma perspectiva economicista que estabelece a sociedade para ‘além’ ou para fora do político.

Marx da *Crítica* de 1843, conforme protagoniza Abensour, procede a uma metamorfose do *momento Maquiaveliano* e não uma ruptura. Tese compartilhada, em certa medida por O’Malley,²⁰⁰ que se refere aos estudos de

¹⁹⁸ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri (da edição alemã Dietz Verlag). São Paulo: Boitempo, 2004. p. 104

¹⁹⁹ MARX, K. *Critique of Hegel's...*, p.9.

²⁰⁰ MARX, K. *Early Political Writings*. Edited and translated by John O’Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Introduction.

Marx em Kreuznach como uma espécie de guia de toda a sua obra posterior. O termo metamorfose é empregado no sentido em que busca a superação do aspecto formal do Estado, na busca de uma dimensão democrática radical, e não a sua negação absoluta. Essa posição fundamentalmente republicana será abandonada, ou talvez não esteja explícita nos textos ulteriores à *Ideologia Alemã*, mas reaparece, na *Crítica ao programa de Gotha* – o que reforça ainda mais a tese da não ruptura – onde Marx critica o Partido Operário Alemão por aspirar ao “Estado livre”, assumindo uma condição de submissão e confundindo democracia vulgar e República democrática.²⁰¹

Retornando ao jovem Marx – de que maneira ele redimensiona o Estado político a partir de sua idéia da *verdadeira democracia*?

O primeiro elemento para o aprofundamento dessa idéia é a questão da soberania, que se apresenta na oposição política de Marx a Hegel, manifestada na crítica da nota do § 273 da Filosofia do Direito: “o aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a idéia substancial atingiu sua forma infinita”²⁰². Marx pensa o político na perspectiva da soberania do *demos*. Para ele o *demos* é o Estado real.

Certamente se a soberania existe no monarca, é uma insensatez falar em uma soberania oposta existente no povo, pois é próprio do conceito de soberania que ela não pode ter, de forma alguma, uma existência dupla ou oposta.
Mas:

²⁰¹ Que é o Estado livre? A missão do operário que se libertou da estreita mentalidade do humilde súdito, não é, de modo algum, tornar livre o Estado. No Império Alemão, o “Estado” é quase tão “livre” como na Rússia. A liberdade consiste em converter o Estado de órgão que está por cima da sociedade num órgão completamente subordinado a ela, e as formas de estado continuam, sendo hoje mais ou menos livres na medida em que limitam a “liberdade do Estado”. (...) Suas reivindicações políticas (do programa) não vão além da velha e surrada ladainha democrática: sufrágio universal, legislação direta, direito popular, milícia do povo, etc. São um simples eco do Partido Popular burguês, da Liga pela Paz e a Liberdade. São, todas elas, reivindicações que, quando não são exageradas a ponto de ver-se convertidas em idéias fantásticas, já estão realizadas. (...) Já que o Partido Operário Alemão declara expressamente que atua dentro do “atual Estado nacional”, isto é, dentro do seu próprio Estado, do Império Prussiano-Alemão – de outro modo, suas reivindicações seriam, em sua maior parte, absurdas, pois só se exige o que não se tem –, não devia ter esquecido o principal, a saber: que todas essas lindas minudências tem por base o reconhecimento da chamada soberania do povo, e que, portanto, só têm cabimento numa República democrática. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, 1980. v.2., p.221 - 222.

²⁰² HEGEL, op. cit., p.318.

- 1.a questão é exatamente: não é a soberania existente no monarca uma ilusão? Soberania do monarca ou do povo, eis a questão.
2. pode-se falar, também, de uma soberania do povo em oposição à soberania existente no monarca. Mas, então, não se trata de uma única e mesma soberania, oriunda de ambos os lados, mas de dois conceitos completamente opostos de soberania, dos quais um é tal que só pode chegar à existência em um monarca, e o outro tal que só pode existir no povo. É o mesmo que perguntar: É Deus soberano ou é o homem soberano? Uma das duas soberanias é uma falsidade, ainda que uma falsidade existente.²⁰³

Nessa formulação, segundo Abensour, Marx se revela leitor da filosofia política de Espinosa, que entende a “democracia como paradigma da vida política verdadeira”.²⁰⁴

A relação entre a atividade do sujeito soberano – entendido por Marx como o *demos* total - e a objetivação constitucional, somente se viabiliza na democracia a partir de um processo de redução da constituição, o que não significa seu demérito ou rebaixamento. Em termos marxianos, na democracia, a constituição deve estar subordinada ao *demos* e não o contrário. O todo (a sociedade) não pode se organizar em função de uma parte (a constituição). A constituição, na democracia, deve apresentar-se reduzida, como um momento específico da existência de um povo e o Estado, como um conteúdo particular.

A constituição aparece como ela é, um produto livre dos homens. Poder-se-ia dizer que, num certo sentido, e isso se aplica também à monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a constituição em geral é apenas um momento da existência do povo, o que significa que a constituição política não forma por si mesma o Estado.²⁰⁵

Na democracia, “o homem não existe como efeito da lei, mas a lei como efeito do homem. Democracia é a existência humana enquanto que, nas outras

²⁰³ MARX, K. *Critique of Hegel's...*, p. 28-29.

²⁰⁴ “Para Marx, a essência da política não pode ser reduzida ao pólo exclusivo da relação senhor-escravo, mas ao contrário, consiste na prática da união entre os homens, na instituição *sub specie rei publicae* de um estar-junto orientado para a liberdade, ou ainda, na prática do que Marx chama o ‘comércio humano’, ou a atividade mediadora dos homens. Nesse sentido, o elemento político é na verdade apreendido por Marx, como um elo específico, irreduzível a uma dialética das necessidades, ou a uma derivação da divisão do trabalho; como um momento que uma sociedade humana, destinada à liberdade, não pode dispensar, sob pena de cair novamente no mundo animal social (viver e multiplicar-se). Neste, e por este elemento, se destaca o lugar onde o ‘homem real’, enquanto povo, universalidade dos cidadãos, se expõe permanentemente à prova da universalização”. ABENSOUR, M. *A democracia...* p. 76.

²⁰⁵ MARX, K. *Critique of Hegel's...*, p.30.

formas de Estado, o homem tem apenas a existência legal. Eis a diferença fundamental da democracia”.²⁰⁶ Marx está em busca da construção de uma teoria política da soberania.

Juntamente com a idéia de soberania, o conceito de temporalidade democrática constitui-se num dos importantes elos para a compreensão do sentido dado por Marx à verdadeira democracia. A questão da temporalidade é um tema caro aos humanistas cívicos, como já foi visto, quando estes criticam as teocracias e a teologia política.

Na medida em que a democracia é concebida por Marx como uma ação mediadora entre os homens, um processo de objetivação do *demos*, que parte dos dissensos fundadores da política²⁰⁷, em busca de diminuir as desigualdades criando novos direitos e assegurando-os na forma de uma constituição, ele quer a garantia de que esta não se degrade em uma forma de alienação política. Essa degradação ocorre, segundo Marx, quando a constituição se cristaliza, enfraquecendo ou até mesmo aniquilando a energia, o movimento da infinitude do querer, o poder instituinte do *demos*, transformando então, aquilo que deveria ser um momento da liberdade, da vontade autônoma do povo que se contrapõe às

²⁰⁶ Id.

²⁰⁷ O termo *dissenso* é utilizado por Jacques Rancière, que propõe uma “reformulação do conceito de política em relação às noções habitualmente aceitas. Estas designam com a palavra *política* o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes e da gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar a esse conjunto de processos um outro nome. Proponho chamá-lo de polícia, ampliando, portanto, o sentido habitual dessa noção, dando-lhe também um sentido neutro, não pejorativo, ao considerar as funções de vigilância e de repressão habitualmente associadas a essa palavra como formas particulares de uma ordem muito mais geral que é a da distribuição sensível dos corpos em comunidade. Nem por isso chamo polícia simplesmente um conjunto de formas de gestão e de comando. É, mais fundamentalmente, o recorte do mundo sensível que define, no mais das vezes implicitamente, as formas do espaço em que o comando se exerce. É a ordem do visível e do dizível que determina a distribuição das partes e dos papéis ao determinar primeiramente a visibilidade mesma das ‘capacidades’ e das ‘incapacidades’ associadas a tal lugar ou tal função. Ao ampliar assim o conceito de polícia, proponho restringir o de política. Proponho reservar a palavra *política* ao conjunto das atividades que vêm perturbar a ordem da polícia pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente heterogênea. Essa pressuposição é a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Essa igualdade, como vimos, não se inscreve diretamente na ordem social. Manifesta-se apenas pelo dissenso, no sentido mais originário do termo: uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável.” (In: RANCIÈRE, J. O dissenso. In: *A crise da razão*. Organização de Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 372)

estruturas de dominação explícitas ou implícitas, em uma instituição heterônoma e, portanto, antidemocrática.

A idéia de temporalidade na experiência democrática é uma espécie de *ágon* permanente e apresenta-se como uma barreira contra a violência dos poderes arbitrários e das imposições normatizadoras dos processos de heteronomia. Para Marx, a constituição deve ser continuamente reconduzida ao seu fundamento real, que é o povo. Afirma que a monarquia constitucional é uma mistificação, porque, “na verdade, Hegel não faz senão dissolver a constituição política na abstrata Idéia universal de organismo(...). Ele a transformou em um produto, em um predicado da Idéia”²⁰⁸ e, por isso, ela, ao deixar de ser a expressão real da vontade do povo, tornou-se ilusão. Diferentemente, o povo na concepção de verdadeira democracia, deve ter o permanente direito constitucional de se dar uma nova constituição.

Na monarquia, o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como uma autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições.²⁰⁹

Hegel pensa a constituição política de forma a ser estável e auto-suficiente, porque é a realização máxima do espírito. Marx entende que, ao cristalizar a constituição política, Hegel estaria transformando os sujeitos políticos em objetos das suas idéias, subtraindo-lhes o potencial democrático da participação e da criação mesma do político. É claro que Marx está consciente da necessidade de leis duradouras para a garantia da própria república, mas está preocupado com o viés impositivo e autoritário da constituição.

Ao analisar a questão da temporalidade da constituição, embora estivesse preocupado em preservar a liberdade democrática – o mesmo objetivo dos humanistas cívicos –, o seu enfoque sobre o problema tem uma natureza diferente. Sua preocupação é que a constituição cristalizada se torne uma arma

²⁰⁸ Ibid., p. 14.

²⁰⁹ Ibid., p.29-30.

nas mãos de um Estado não democrático. Marx defende a idéia republicana de auto-governo, porém é ainda um tanto vago quanto aos procedimentos.

O jovem Marx da democracia radical acredita na constituição política, porém, entende, diferentemente de Hegel, que esta tem que se realizar a partir da imanência das forças sociais, da participação efetiva dos cidadãos que preservam a sua soberania, e não a partir de estamentos burocráticos, que apenas sustentam o formalismo do Estado. A análise crítica de Marx sobre a burocracia levanta questões importantes para um certo republicanismo que pretende restaurar a dimensão pública e transparente do Estado.

A burocracia é o formalismo do Estado da sociedade civil. Ela é a consciência do Estado, a vontade do Estado, a potência do Estado como uma Corporação (em contraposição ao particular, o interesse universal pode-se manter como um particular, tanto quanto o particular, contraposto ao universal, mantém-se como um universal. A burocracia deve, portanto, proteger o imaginário universal do interesse particular, o espírito Corporativo, a fim de proteger o imaginário particular do interesse universal, seu próprio espírito. O Estado deve ser Corporação tanto quanto a Corporação quer ser Estado), como uma sociedade particular, fechada, no Estado. (...)

A burocracia é um círculo do qual ninguém pode escapar. Sua hierarquia é uma hierarquia do saber. A cúpula confia aos círculos inferiores o conhecimento do particular, os círculos inferiores confiam à cúpula o conhecimento do universal e, assim eles se enganam reciprocamente.²¹⁰

O enigma da história não pode ser resolvido a partir de julgamentos com pretensões universais e que levam a aceitação ou recusas de caráter totalizador, ora, não há solução para o enigma da história, nem em Hegel, nem em Marx. A posição mais interessante nessa polêmica talvez seja o reconhecimento de que as questões postas pelo velho Hegel e criticadas pelo jovem Marx, que a elas agrega novos elementos, são tão complexas e profundas que permanecem na pauta do debate pensamento político contemporâneo, e constituem-se necessariamente em desafios para aqueles que se ocupam da questão da liberdade e da emancipação humana.

²¹⁰ Ibid., p. 46; 47.

4.5 O JOVEM MARX E A QUESTÃO DA LIBERDADE E DA EMANCIPAÇÃO HUMANA

Os liberais dizem, freqüentemente, que os republicanos preferem uma concepção de liberdade como não-dominação à sua própria concepção negativa. Mas, como afirma Quentin Skinner²¹¹, não há qualquer indício de tal posição na tradição republicana. Ao contrário, verifica-se que as grandes figuras do republicanismo preocupam-se primordialmente, com a liberdade compreendida de maneira que o elemento mais importante seja estar livre da ingerência do outro.

Como já foi afirmado, não é intenção dessa pesquisa defender a tese de que Marx foi um republicano, mas que sua obra apresenta muitos pontos de aproximação com as idéias republicanas e outros de grande distanciamento. No que se refere à liberdade, o julgamento dos liberais, e muitas vezes dos anarquistas, é que Marx não se ocupou da questão da liberdade individual – tese que refutamos. Tentaremos demonstrar que o jovem Marx, através do conceito de emancipação e da sua concepção de comunismo, estava preocupado em defender a não-dominação e, portanto, assegurar a liberdade individual.

O questionamento de até que ponto as idéias de Marx realmente se ocupam com a liberdade individual e política é fundamental, mas também é importante questionar em que medida a chamada democracia liberal, que se sustenta num formalismo jurídico, pode apresentar alguma garantia da efetivação substancial de tais liberdades.

De qualquer forma, é interessante observar que Marx não se deixa iludir pela ideologia da liberdade negativa pura, ou pelas armadilhas da idéia de liberdade negativa do liberalismo ortodoxo.

O jovem Marx se distancia da idéia de liberdade negativa porque tem consciência de que a liberdade só pode vicejar se forem superadas as estruturas de dominação da sociedade capitalista e do estado de direito burguês, de onde emanam leis arbitrárias. Para Marx, as leis democráticas que garantiriam a

²¹¹ SKINNER, Q. *The idea...*, p.194.

liberdade só se constituíam a partir da soberania popular, e é nestes termos que Marx redigiu a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

É mais comum encontrarmos a expressão emancipação do que a expressão liberdade nos textos de Marx. Como foi visto, a tradição da filosofia política divide a liberdade em duas concepções, liberdade negativa (liberdade de – como não interferência) e liberdade positiva (liberdade para – ou autonomia do político), mas, quando Marx se refere à emancipação, o termo sugere libertação em relação a algo, no caso, a emancipação humana, das imposições e determinações de formas alienantes da verdadeira essência comunitária do ser humano, o que o aproximaria de uma terceira concepção (republicana) de liberdade como não-dominação.

A liberdade, para Marx, só pode ser concebida em termos da conquista da igualdade. E a liberdade política significa poder político do povo, em sua oposição ao poder do Estado, que impede a igualdade através do simulacro da ordenação jurídica burguesa que trata os desiguais de forma igual. Neste aspecto, novamente ele se aproxima de Aristóteles, que entende que para se atingir a justiça, finalidade maior da vida na cidade, os desiguais devem ser tratados de forma desigual. Assim, a emancipação humana só será possível através da superação de obstáculos impostos pelas forças não igualitaristas.

Se tomarmos a divisão clássica das conquistas dos direitos humanos da modernidade²¹² (revoluções inglesa e francesa): direitos civis, direitos políticos, e direitos sociais, perceberemos que eles acabam por revelar a abstração e o caráter meramente formal do estado de direito que, separado da sociedade, garante direitos políticos e civis que não se materializam em direitos sociais. Marx já percebera e denunciara essa contradição na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* quando, através da sua idéia de democracia radical defende a soberania popular, e propõe uma inversão da ordem das conquistas, começando pelos direitos sociais para depois assegurar os direitos políticos e direitos civis.

²¹² Referimo-nos à famosa classificação das conquistas dos direitos humanos estabelecida por: MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

Marx procede a uma crítica do Estado, sobretudo no que se refere ao formalismo jurídico. A sua objeção é que esse formalismo estatal que se apresenta, aliás, como meio de emancipação política, não passa de uma ilusão, porque mantém o indivíduo alienado, porque não promove a esfera realmente pública e a cidadania.

Tais críticas, no entanto, não configuram, em nosso entendimento, um rompimento absoluto com o republicanismo, uma vez que Marx não questiona suas teses centrais, apresentadas no primeiro capítulo, mas reivindica o espaço para uma efetiva vida política, além do Estado formal, no qual o homem, como ser genérico (*citoyen*) busca superar o homem como indivíduo egoísta, mero membro da sociedade civil, defensor dos direitos privados e reduzido à condição de *bourgeois*.

A questão que se coloca é se o republicanismo poderia superar os limites de um certo formalismo político (estatal) que ele mesmo criou. Por outro lado, o caminho percorrido por Marx, em direção à ruptura com o ideal hegeliano de Estado, enquanto realização humana da Idéia de liberdade, pode assegurar a emancipação e a liberdade humanas? Não teríamos que rever tais posições assumindo, por um lado, a crítica de Marx e, por outro, buscando elementos em Hegel e no republicanismo, no sentido de tornar o Estado uma instância pública e participável e, portanto, realmente política? Essas teses são assumidas contemporaneamente por pensadores republicanos como Maynor, defensor da democracia contestatória e deliberativa.

Vejamos como Marx define a questão da emancipação humana numa passagem famosa em *A questão judaica*:

Toda emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem.

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo *independente* e *egoísta* e, por outro lado, a *cidadão*, a pessoa moral.

A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como

forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política.²¹³

A Questão Judaica é seguramente o texto do jovem Marx onde a questão da emancipação humana, tema recorrente em toda a sua obra, é levado às últimas conseqüências. Vamos nos ater um pouco à sua temática: análise da natureza da sociedade burguesa; diferença entre emancipação política e emancipação humana e a questão da religião enquanto domínio (direito) privado e sua interferência na esfera política – teologia política.

Marx procede à análise e à crítica da questão judaica, fazendo simultaneamente a crítica do texto de Bruno Bauer, que leva o mesmo nome: *Die Judenfrage* (1843).

Bauer questiona o desejo de emancipação civil, política (os termos civil e político são utilizados como sinônimos) dos judeus na Alemanha. O argumento de Bauer é uma crítica à teologia política que fundamenta o Estado Alemão cristão e uma crítica à religiosidade do súdito judeu: “Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu permanecer a ser, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação”.²¹⁴

A questão judaica, particularmente na Alemanha, é concebida por Bruno Bauer como uma questão de desejo de emancipação política, porém, a principal oposição entre os judeus e o Estado (cristão) alemão é religiosa. Segundo Marx, Bauer defende que a solução para tal oposição é a abolição da religião e aposta na ciência (provavelmente utilizada como sinônimo de racionalidade), como paradigma das resoluções de possíveis divergências. A ciência (ou razão) é apresentada como fundamento do Estado.

Marx, fundamentado na experiência da chamada crise de Kreuznach e nas leituras e reflexões que dela fizeram parte, argumenta que a laicização do Estado não assegura a emancipação humana e que o erro de Bauer foi limitar-se à crítica da teologia-política e não estendê-la à crítica do Estado, da sua natureza e finalidade. Sem a religião, o Estado torna-se livre, mas os homens tornam-se

²¹³ MARX, K. *A questão judaica*. In: _____. *Manuscritos Econômico-filosóficos...*, p. 63 (os destaques são do próprio Marx)

²¹⁴ Ibid., p.36.

dependentes do Estado. Tanto religião quanto o Estado aparecem como ‘intermediários’ entre o homem e a liberdade.

A atitude do Estado, especialmente do *Estado livre*, a respeito da religião constitui apenas a atitude perante a religião dos *homens* que compõem o *Estado*. Daí se segue que o homem se liberta de um constrangimento *através do Estado, politicamente*, ao transcender as suas limitações, em contradição consigo mesmo, e de maneira *abstracta, estreita e parcial*. Além disso, ao emancipar-se *politicamente*, o homem emancipa-se de *modo desviado*, por meio de um intermediário, por mais necessário que seja tal intermediário. Por fim, mesmo quando se declara ateu através da mediação do Estado, isto é, ao proclamar que o Estado é ateu, encontra-se ainda envolvido na religião, porque só se reconhece a si mesmo por via indirecta, através de um intermediário. O Estado é o intermediário entre o homem e a liberdade humana. Assim como Cristo é o mediador a quem o homem atribui toda a sua divindade e todo o seu constrangimento *religioso*, assim o estado constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana.²¹⁵

A emancipação política seria, assim, a confiança da liberdade à guarda do Estado. Marx discorda dessa concepção e, nesse estágio do seu pensamento, defende a tese que a verdadeira emancipação, a emancipação humana, só poderia se dar a partir da organização da sociedade civil na condição de crítica do Estado. Marx define a questão da representação política da modernidade como uma mistificação. Para ele, os direitos civis (do *bourgeois*) e direitos políticos, não garantem os direitos sociais e avança mais um pouco na metamorfose do político em seu momento maquiaveliano, no sentido que Abensour lhe confere, distanciando-se da perspectiva hegeliana do Estado como *racional em si e para si*. A racionalidade política para Marx se constitui a partir da oposição dos cidadãos ao formalismo jurídico e à ordem estabelecida pelo Estado. Aqui, Marx é maquiaveliano, no sentido em que o político é tratado no capítulo 4 dos *Discorsi*, no qual Maquiavel atribui a grandeza da república romana às ações dissensuais promovidas pelo povo contra o senado.

Não mudamos as questões seculares para questões teológicas; transformamos as questões teológicas em seculares. (...) A questão da relação entre emancipação política e religião torna-se para nós o problema da *relação entre emancipação política e emancipação humana*. Criticamos as imperfeições religiosas do Estado político por

²¹⁵ Ibid., p.43.

meio da crítica do Estado político na sua construção secular, sem prestar atenção às suas deficiências religiosas.²¹⁶

A partir de 1844, as questões econômicas passam a ganhar força e importância no contexto do político de Marx. A economia é compreendida por Marx como um meio e jamais como um fim e, portanto, suas demandas devem ser superadas através do trabalho humano, e mais, que o *reino da necessidade* econômica deve estar subordinado ao *reino da liberdade (ta politika)*, porque este sim, por ser capaz de oferecer as condições para a criação de uma existência humana digna e livre, deve ser considerado como uma finalidade. Essa perspectiva nos revela um Marx aristotélico, pois a vida política (*ta politika*) para Aristóteles, está condicionada à superação, à vitória cotidiana sobre a vida privada (*oikia*), e o *sumo bem* aristotélico só pode ser alcançado através da *praxis* política. Marx, assim como Aristóteles, sabe que somente através da subordinação da economia – espaço dos interesses privados – à política – espaço dos interesses comuns – é que os homens criam as condições para o exercício da verdadeira política e para a conseqüente emancipação humana. Na medida em que a sociedade burguesa inverte as funções, atrelando a política à economia, subordinando o reino da liberdade ao reino da necessidade, acaba por coibir a força emancipadora da política.

Os direitos do homem são, em parte, direitos *políticos*, que só podem exercer-se quando se é membro de uma comunidade. O seu conteúdo é a *participação* na vida em comunidade, na vida política da comunidade, na vida do Estado.²¹⁷

É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo possui os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; é somente na comunidade que a liberdade pessoal é possível. Nos sucedâneos de comunidade que até agora existiram, no Estado, etc., a liberdade pessoal só existia para os indivíduos que se tinham desenvolvido nas condições da classe dominante e só na medida em que eram indivíduos dessa classe. (...) Na comunidade real, os indivíduos adquirem sua liberdade simultaneamente com sua associação, graças a essa associação e nela.²¹⁸

Mewes escreve que “quando o jovem Marx fala de política, ele usa categorias gregas, termos como reino do público e do privado, constituem,

²¹⁶ Ibid., p. 42.

²¹⁷ Ibid., p. 54.

²¹⁸ MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 92, 93.

respectivamente, o reino da atividade humana livre e reino biológico, das necessidades animais. Marx não só identifica o reino público como espaço da liberdade humana – ‘as pessoas agindo, por elas mesmas e para elas’ – mas também como espaço para *ações gloriosas, decisões heróicas, e grandeza*’.²¹⁹

Vejamos como Aristóteles formula a relação entre o indivíduo e a sociedade, numa famosa passagem do livro I de *A Política*:

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. (...)

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político (*zoon politikon*). Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como “*sem família, nem lei, nem lar*”; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo. (...) É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus.²²⁰

Marx pertence à tradição do pensamento humanista e igualitarista, e não pode ser concebido como um gênio criador sem precursores, como fizeram muitos de seus leitores e intérpretes, o que só diminui a força provocativa de sua filosofia. Para Marx, assim como já a haviam concebido os gregos, a filosofia é filha da *polis* e os seus conceitos nascem das relações e divergências sócio-históricas entre os humanos.

Entretanto, em meio às inspirações neo-atenienses na busca da emancipação humana, é fundamental lembrar que as críticas que Marx dirige ao Estado monárquico prussiano e à filosofia política hegeliana, não deixam de se estender à Antiguidade.

Na monarquia, na democracia e na aristocracia imediatas ainda não existe a constituição política como algo distinto do Estado real, material, ou do conteúdo restante da vida do povo. O Estado político ainda não aparece como a forma política do Estado material.

²¹⁹ MEWES, H. On the Concept of Politics in the early Work of Karl Marx. *Social Research*, v. 43, n 2, 1976, p.278. (os detalhes são do autor)

²²⁰ ARISTÓTELES. *A Política*. Edição bilíngüe, grego-português. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998. (1252 b; 1253a)

Ou a *res publica* é, como na Grécia, a questão privada real, o conteúdo real do cidadão, e o homem privado é escravo; o Estado político como político é o verdadeiro e único conteúdo de sua vida e de seu querer; ou como no despotismo Asiático, o Estado político não pe nada além do desejo privado de um indivíduo singular, e o Estado político, assim como o Estado material é escravo.²²¹

A originalidade e a força da filosofia política do jovem Marx se manifesta na compreensão aguda e no questionamento radical da razão política dominante em seu tempo.

Os textos dos clássicos gregos, em especial de Aristóteles, ensinam que a política é a arte da deliberação, da legislação e do governo da *polis*, na busca de um bem comum – da justiça e da felicidade para os homens livres. A política é, para os gregos, portanto, a possibilidade da realização da “bela eticidade”, no dizer de Hegel. Marx só concebe a possibilidade de uma ética a partir da superação do individualismo egoísta e possessivo, a partir da superação da cisão entre o *bourgeois* e o *citoyen* que permite ora a dominação das forças egoístas da sociedade civil que isolam o indivíduo da sua essência comunitária, ora a dominação de uma entidade abstrata – o Estado -, desvinculada da vida real dos homens. Em ambas situações, ocorre a negação da liberdade no sentido republicano. Portanto, a política marxiana pressupõe a existência efetiva da *res publica*.

As citações abaixo têm forte inspiração no *Contrato Social* de Rousseau, cuja formulação de abstração do homem político é citada por Marx no final da primeira parte de *A questão judaica*, mas há também elementos feuerbachianos como o *ser genérico* (*Gattungswesen*).

Por fim, o homem como membro da sociedade civil é identificado como *homem autêntico*, o *homme* como distinto do *citoyen*, porque é o homem na sua existência sensível, individual e *imediata*, ao passo que o homem *político* é unicamente o homem abstracto, artificial, o homem como pessoa *alegórica*, *moral*. Deste modo, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma do homem *egoísta*, e o homem *verdadeiro* unicamente na forma dos *citoyen abstracto*.²²²

²²¹ MARX, K. *Critique of Hegel's...*, p. 32-33.

²²² MARX, K. *A questão judaica...*, p. 62.

A análise de Marx quanto ao antagonismo produzido pelos processos sócio-econômicos está evidentemente correta, porém, é visível que ele se aproxima de um certo determinismo economicista e se afasta, de alguma forma, das perspectivas políticas de um republicanismo democrático.²²³

Marx e Engels utilizam o termo *política*, na acepção de administração da cidade, porém, já argumentam que a criação do Estado se dá, na História, como garantia da manutenção do poder das classes dominantes e da propriedade privada, deixando claro que a divisão do trabalho é resultado da sociedade de classes fundamentada na propriedade privada e que, portanto, o caminho para a emancipação humana passa, necessariamente, pela abolição da propriedade privada, através da revolução comunista.²²⁴

A crítica ao Estado, apresentada em *A Ideologia Alemã* difere daquela elaborada na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, porque agrega novos campos de estudo. Em *A Ideologia Alemã*, os fundamentos são os elementos para

²²³ A questão torna-se mais dramática se enveredarmos por uma leitura pautada em cânones de um certo ‘marxismo’ que insiste em conceber a obra de MARX como uma espécie de lei científica. Há várias interpretações nesse sentido, particularmente referentes à *Ideologia Alemã*. Provavelmente a proximidade e mesmo a simpatia em algum nível com o positivismo e o darwinismo, muito fortes àquela época, tenham exercido uma influência no texto, conferindo a ele, em algumas passagens, um tom de cientificismo. Em nossa leitura, porém, *A Ideologia Alemã* se configura como uma hipótese de interpretação de dados sociais, econômicos e políticos, e não como uma lei do desenvolvimento histórico.

²²⁴No epílogo de *As aventuras da dialética*, Merleau-Ponty apresenta objeções desmistificadoras à idéia e às experiências de rupturas revolucionárias, em especial pelo caráter de negação da dialética que elas costumam demonstrar e, pelo maniqueísmo das inclusões e exclusões – quem está dentro e quem está fora. Ele cita o revolucionário francês Babeuf, para quem, a revolução feita por governantes seria uma tentativa de perpetuação do poder, enquanto a revolução dos seus partidários viria para assegurar para sempre a felicidade do povo, pela verdadeira democracia. “Eis a questão: a revolução é um caso limite do governo ou o fim do governo? É concebida no segundo sentido e praticada no primeiro”. (MERLEAU-PONTY. *As aventuras da dialética. Textos selecionados*. Tradução e notas de Marilena Chaui e Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 30)

Merleau-Ponty entende que se a revolução propõe o fim do governo, está propondo uma utopia, por outro lado, se a proposição for um tipo de governo, “está sempre no relativo e no provável e nada nos autoriza a agrupar numa embrulhada, sob a denominação de “burguesia”, e tratar como fato de uma classe particular, as contradições que explodem entre as exigências do governo e as da Revolução, e ainda menos, oferecer-nos sob o nome de “poder proletário” uma solução pronta para esta antinomia”.(Id)

A defesa da liberdade e da democracia implica na crítica a qualquer espécie de dogmatismo revolucionário, incluindo a ditadura do proletariado, e também se estende de modo contundente às “taras do capitalismo” (Ibid., p. 41) que precisam ser controladas através da combinação de um Estado forte e de uma sociedade politizada, articulada, contestadora e ativa.

uma economia-política, que será aprofundada posteriormente nos *Grundrisse* e no *Capital*.

A crítica à economia-política não estava presente no texto de 1843. No entanto, é correto observar que nas questões referentes à busca da liberdade, da criação dos direitos humanos, políticos e sociais democráticos, bem como na explicitação da tensão manifesta entre o cidadão e o Estado – entendido como espaço de criação de leis unilaterais, para controle e manutenção de privilégios de uma classe – não há divergência entre os dois textos.²²⁵

Sendo o Estado, portanto, a forma pela qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, conclui-se que todas as instituições comuns passam pela mediação do Estado e recebem uma forma política. Daí a ilusão de que a lei repousa na vontade, e, mais ainda na vontade *livre*, destacada da sua base concreta. Da mesma maneira, o direito por sua vez, reduz-se à lei.²²⁶

Marx e Engels afirmam que todas as tentativas de mudanças e emancipação social, até então, ocuparam-se apenas com os aspectos teórico-políticos, quando deveriam propor, também, mudanças radicais nas relações de

²²⁵ Para Joseph O'MALLEY (editor, tradutor e também autor das introduções de: Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: MARX, K. *Early Political Writings*. Edited and translated by John O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.) não há abandono – são fases de um processo de evolução do pensamento, no sentido em que MARX vai incorporando novos campos de estudo, como a economia política e a história da Ciência, porém, a finalidade do seu pensamento é sempre a emancipação humana. Daniel BRUDNEY (BRUDNEY, D. *Marx's Attempt to Leave Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. p.6.) argumenta que a filosofia significa muitas coisas e que pode ser abandonada de diversas formas. No caso de MARX, existe um ataque a variantes do hegelianismo, ou de forma mais ampla, a uma tradição cartesiana da filosofia. O autor considera um profundo equívoco a compreensão, talvez até hegemônica, de comentadores que colocam MARX ou FEUERBACH como opositores do idealismo e do racionalismo, propondo sua substituição por um materialismo ou um empirismo. Para BRUDNEY, o que se altera é o ponto de partida da filosofia – as questões filosóficas serão colocadas pela realidade material, não podem ser desvinculadas do mundo. Assim, “o ponto de vista dos filósofos engajados na reflexão abstrata, está de alguma forma desconectado ou distante do mundo” (Ibid., p. 7), o que não autoriza imputar a MARX a defesa de um pragmatismo ou um utilitarismo dogmático, para os quais não há questões profundas a serem respondidas. MARX simplesmente descobre e assume a posição de que a filosofia na modernidade não pode circunscrever-se à mera especulação, ela terá, se quiser compreender e transformar o mundo, que partir de um plano de imanência para então buscar transcender os objetos imediatos, mas esse caminho só será possível através da associação com outros campos do conhecimento, como a história, a economia política e a ciência.

²²⁶ MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia...*, p.74.

produção e de trocas e, portanto na economia. Esta é a perspectiva do comunismo.

A transformação das forças pessoais (relações) em forças materiais causadas pela divisão do trabalho não pode ser abolida pelo fato de se extirpar do cérebro essa representação geral, mas sim unicamente se os indivíduos subjugarem de novo essas forças materiais e abolirem a divisão do trabalho. Isso não é possível sem a comunidade. É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo possui os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; é somente na comunidade que a liberdade pessoal é possível. Nos sucedâneos de comunidades que até agora existiram, no Estado etc., a liberdade pessoal só existia para os indivíduos que se tinham desenvolvido nas condições de classe dominante e só na medida em que eram indivíduos dessa classe. A comunidade aparente, que os indivíduos tinham até então constituído, tomou sempre uma existência independente com relação a eles e, ao mesmo tempo, pelo fato de representar a união de uma classe em face de outra, ela representava não somente uma comunidade completamente ilusória para a classe dominada, mas também uma nova cadeia. Na comunidade real, os indivíduos adquirem sua liberdade simultaneamente com sua associação, graças a essa associação e nela.²²⁷

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx expressa com clareza a sua idéia de que a emancipação humana, o reencontro do homem com ele mesmo, a superação da alienação passa, necessariamente, pelo rompimento dos elos de dominação do sistema capitalista, da propriedade privada e pela instalação do comunismo. “O *comunismo* é a supra-sunção (*Aufhebung*) *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) *humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem”.²²⁸

A questão de Marx é que a alienação produzida pela propriedade privada na ideologia e nas formas de dominação do capitalismo separa o homem, enquanto indivíduo, da sua condição e consciência genérica e, portanto, da sua capacidade de construir uma vida política, sem a qual a realização e a liberdade individuais tornam-se uma impossibilidade em termos de substanciais ou, no máximo, uma ilusão em termos propositivos ou formais.

Na busca de desvendar esse enigma, ele afirma que embora distintos, o ser e o pensamento, o particular e o universal, constituem uma unidade.

²²⁷ Ibid., p.92.

²²⁸ MARX, K. *Manuscritos...*, p. 105. (os destaques são do próprio Marx)

Como *consciência genérica* o homem confirma sua *vida social* real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica, e é, em sua universalidade como ser pensante, para si.

O homem — por mais que seja, por isso, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-individual (*wirkliches individuelles Gemeinwesen*) — é, do mesmo modo, tanto a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade, tanto como intuição e fruição efetiva da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida.²²⁹

Se, na dialética do trabalho, tal qual explicara Hegel de forma positiva, o homem se supera, se inventa e se constrói, na manifestação da vida humana, sob as relações de produção do capitalismo o que e se revela é a dimensão alienadora do trabalho.

Assim como a *propriedade privada* é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano (*unmenschlich*), que sua externalização de vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação a negação da efetivação (*Entwirklichung*), uma efetividade *estranha*, assim a supra-sunção positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da *obra* humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da *fruição imediata*, unilateral, não somente no sentido da *posse*, no sentido do *ter*. O homem apropria-se da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. (...) A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um *objeto* somente é nosso [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas essas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a *vida* da *propriedade privada*: trabalho e capitalização.²³⁰

O trabalho alienado faz parte de um processo de dominação imposto aos sujeitos, indivíduos, que passam a ser tratados apenas como meios para a realização alheia e não como fins em si, são tratados como instrumentos e não como pessoas e, por fim, são desapropriados da sua produção. A objeção de Marx ao Estado de direito burguês, a um certo republicanismo formalista e também à filosofia do direito de Hegel, parte da sua conclusão de que a sociedade civil não pode sustentar-se num Estado que se estrutura na alienação ou que apenas reivindica a idéia de liberdade, mas sem interesse ou condições de efetivá-la. E, se há interesse na constituição de um universal de emancipação e

²²⁹ Ibid., p.107-108. (os destaques são do próprio Marx)

²³⁰ Ibid., 108. (os destaques são do próprio Marx)

liberdade, ele se dissolve nos particularismos do modo de produção capitalista. Por isso, a realização da liberdade, para além do formalismo jurídico, só pode realizar-se se a esfera de produção estiver sujeita ao controle daqueles que produzem. Esse seria, segundo Marx, o primeiro passo para a conquista da emancipação.

Um ser só se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva sua *existência* a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhes devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda *criou* a minha vida; quando ele é a *fonte* da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é minha própria criação. A *criação* é, portanto, uma representação (*Vorstellung*) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é *inconcebível* para ele porque contradiz todas as *palhabilidades* da vida prática.²³¹

Para alguns autores, o problema de Marx é a desconsideração do papel do Estado como um meio de constituição e promoção da liberdade. Mas, será que Marx, definitivamente, desconsidera o papel do Estado, ou estaria ele deslocando o eixo do político para além dos limites do Estado formal – pensando na politização da sociedade civil, exercendo a soberania do Estado, para então constituir um Estado verdadeiramente democrático? E, se assim for, não falta a Marx o aprofundamento da análise da categoria do Estado como possibilidade de constituir-se como promotor do bem comum, tão cara a Hegel e à tradição republicana?

²³¹ Ibid., p. 113. (os destaques são do próprio Marx)

CONCLUSÃO

A oposição entre as concepções liberal e republicana de liberdade ressurge com muita força nos debates da filosofia política, sobretudo quando a contemporaneidade é desafiada a pensar novos conceitos. No entanto, a divergência fundamental entre as duas correntes, ainda pode ser resumida à forma pela qual são fundamentados e constituídos os direitos.

No liberalismo, o valor determinante é a idéia de liberdade individual como não interferência, trata-se da liberdade de ação dos indivíduos pela ausência de impedimentos externos (liberdade negativa), garantidos na forma do direito. Assim, o indivíduo é cidadão na medida em que é capaz de acionar os direitos na defesa da sua liberdade individual.

O republicanismo critica os limites da concepção liberal, sobretudo, a sua tendência de despolitização da sociedade e, nesse sentido, incorpora a idéia da liberdade individual como um valor fundamental da modernidade. Defende, no entanto, que a efetivação dessa liberdade só pode se dar no contexto da política, da vida em comunidade, da busca do bem comum e de leis que se apresentem como proteção contra as formas de dominação, leis resultantes de princípios éticos e da ampla atuação política dos cidadãos, em outras palavras, do auto-governo.

A apresentação e discussão das teses fundamentais do republicanismo e do liberalismo, tanto as concepções dos autores clássicos como de alguns contemporâneos, tiveram como principal objetivo dar suporte e, de alguma forma, projetar luzes sobre os temas e questões presentes nos textos do jovem Marx, notadamente nas idéias de democracia e emancipação, de forma a possibilitar alternativas às interpretações mais convencionais. Buscamos apresentar as teses de Marx na via da crítica ao liberalismo, mas não consumadas na idéia de liberdade positiva (autonomia da vontade) e, portanto, mais próximas da idéia republicana de liberdade como não-dominação.

Do humanismo cívico trouxemos conceitos fundamentais que se articulam entre si, como a *virtù* em oposição à fortuna, como capacidade humana de

consciência da condição do cidadão como integrante de um todo, a ponto de não permitir que os interesses privados subjuguem os interesses públicos; a consciência da cidadania como capacidade política de criação humana da história, sem a necessidade de recorrer a forças míticas ou heróicas, ou mesmo às intervenções de representações sobre-humanas; retórica enquanto criação de uma linguagem comum dos cidadãos que, através dela, são capazes de interpretar e criticar a política, bem como de agir na esfera pública; a idéia de cidadania, compreendida como atribuição de virtudes e da valorização do indivíduo como cidadão ativo do auto-governo e da *res publica*, a cidadania, na medida em que toma o bem comum como valor maior e combate a corrupção que, como já dissemos, é a morte da república, exatamente porque se estabelece a supremacia dos interesses privados sobre os interesses públicos.

Movimentos na direção de democracias e repúblicas demandam a consolidação de leis e de projetos de educação e formação cidadã que contemplem, entre outras necessidades, a qualificação para a crítica e a ação contra as eventuais arbitrariedades de poderes estatais não comprometidos com o bem comum, como das possíveis investidas de dominação promovidas por interesses particularistas da sociedade civil.

Se, as teses do humanismo cívico e do republicanismo, acima citadas, não fazem parte, ao menos diretamente do vocabulário de Marx, em sua essência referem-se a preocupações comuns e têm os mesmos objetivos. Ora, quando Marx na Crítica de 1843 refere-se à verdadeira democracia ou à democracia radical, em que a lei é determinada pela soberania de um povo, está tomando como pressuposto os ideais humanistas cívicos de *virtù*, da retórica e da cidadania.

Seria ingênuo pensar que o republicanismo não pode ser corrompido pelo formalismo vazio. Lembremos dos próprios humanistas cívicos, que já ao seu tempo tinham consciência de que os discursos públicos – as *pratiche* – haviam se esvaziado do seu verdadeiro sentido original e pouca relação tinham com as decisões tomadas e ações efetivadas.

Nos jogos de dominação, muitas vezes busca-se confundir o desenvolvimento de um pensamento político e de uma ação cidadã, que devem ser constituídos a partir de mediações questionadoras e valores éticos, com a simples retórica vazia, ou com a mera assimilação e reprodução de uma competência discursiva, supostamente democrática, mas cujo objetivo é tão-somente a dominação e, portanto, a supressão das liberdades.

Os jovens hegelianos de esquerda estiveram atentos às formas de alienação religiosa e política, e Marx, para além delas, revelou a mão invisível da economia política como uma poderosa aliada das formas modernas de dominação.

Considerando as formas de alienação e dominação religiosa, política e econômica, pode-se dizer que a questão nuclear da filosofia política do jovem Marx é a emancipação humana e que a consolidação dessa matriz do seu pensamento se dá através de uma novidade – a exigência de que tal busca aconteça, concomitantemente, no plano das criações conceituais e da ação política transformadora. É preciso considerar que, num curto período de apenas quatro anos, dos textos da *Gazeta Renana* à *Ideologia Alemã*, o foco das suas análises sofreu alterações consideráveis, no entanto, a finalidade permaneceu inabalável.

Depois de percorridas as páginas que confrontam Marx com tantos interlocutores, sobretudo com ele mesmo, vale a pena retomarmos, por um instante, Merleau-Ponty e Avineri, cujas citações, na introdução deste trabalho, remetem a uma dimensão “humanista” do pensamento de Marx. A essa afirmação, podemos acrescentar que Marx conduziu sua filosofia humanista por caminhos inusitados, de uma modernidade que ele próprio desvelou, na busca de uma filosofia da *práxis* e da emancipação humana, na busca de uma liberdade que, em muito, supera as intenções e promessas da liberdade como não-interferência, a chamada liberdade negativa, propugnada pelo liberalismo.

Tendo apresentado as principais categorias e conceitos do pensamento do jovem Marx, notadamente a questão da liberdade e da emancipação humana, no contexto da história, como não poderia deixar de ser, e, também, no contexto de

uma tradição da filosofia política, através de diálogos, relações e debates que remontaram a Aristóteles, ao humanismo cívico, a Maquiavel, Hobbes, Espinosa, Rousseau, Hegel, aos jovens hegelianos, liberais e republicanos – podemos perguntar: mas afinal, é possível concluir a favor de uma aproximação de Marx com as principais teses republicanas? E, se assim for, que tipo de republicanismo se poderia depreender de um filósofo que, aos vinte e cinco anos, escreveu “que na verdadeira democracia o Estado político desaparece”?²³²

A resposta a esta questão depende do conceito de republicanismo que se está criando e defendendo. Se o papel da filosofia é desvendar o sentido do conceito, e se este é um processo de criação social – no sentido grego de *práxis* –, o republicanismo pode ser compreendido como um movimento contínuo da autoposição de teses clássicas da filosofia política – dentre elas a liberdade – que são re-apresentadas sob circunstâncias históricas e teóricas diferentes que estimulam a permanência da longa tradição republicana. O jovem Marx pode ser, sob certos cuidados interpretativos, inserido nessa tradição.

A análise que fizemos neste trabalho trata o republicanismo – e os textos políticos mais representativos do jovem Marx – como um conceito aberto que recepciona, na obra juvenil de Marx, reflexões que podem estimular o leitor a perspectivas de re-apresentação do republicanismo. Ora, mostramos um republicanismo fundamentado não na idéia de liberdade positiva, de autogoverno, mas sim na idéia de liberdade como não-dominação. Há, neste trabalho, portanto, um Marx que se aproxima do republicanismo e um republicanismo que solicita a Marx alguns dos seus argumentos, mas o quanto há de republicanismo em Marx e vice-versa, depende do conceito de república que se apresenta e da leitura que se faz de Marx.

Marx foi um defensor das liberdades políticas e individuais, mas, obviamente, não o foi pela via do liberalismo clássico e do seu conceito de liberdade – dos quais sempre foi crítico contundente – mas sim pela idéia de liberdade como não-dominação. Esta idéia, que equiparamos ao conceito marxiano de emancipação humana, supera a liberdade negativa (princípio da não-

²³² MARX, K. *Critique of Hegel's...*, p.31.

interferência) e também a positiva (autonomia da vontade), no sentido de que não limita os fins da vida política à instrumentalidade jurídica da proteção (formal) da liberdade negativa, nem recua os seus desígnios à esfera da autonomia de um eu auto-referente da liberdade positiva.

A liberdade humana, tal qual propõe Marx, incorpora o pensamento, a ação e a produção. É a liberdade que, sendo do indivíduo enquanto ser-comunitário (*Gattungswesen*), efetiva-se na comunidade política mediante a luta contra os mecanismos de dominação e alienação da liberdade humana, aderente à condição do indivíduo como ser social.

A restrição que Marx faz ao Estado de direito burguês, enquanto abstração da condição básica da sociabilidade humana atrelada à imediatidade do viver-junto dos homens, é que este Estado acaba, por força da sua estrutura burocratizante e do seu *pathos* jurídico, representando os interesses de uma parcela da sociedade e, nessa medida, é impotente para garantir os fins maiores e universais da coletividade. Pelo contrário, ele se constitui em fator de alienação e de dominação, mediante a “astúcia” política da representação ideológica de interesses particulares. Ora, é este Estado que se extinguiria face à democracia radical (até a crítica de 1843) e depois face ao comunismo (a partir dos textos de 1844), cuja implementação, concluirá Marx posteriormente, só se daria a partir de uma ruptura com as formas materiais e econômicas da forma capitalista de produção, mediante uma revolução social.

O comunismo aparece como possibilidade efetiva de abolição da alienação e da conquista da emancipação. Entretanto, a idéia de ruptura proposta por Marx se constitui, sobretudo pelas suas descobertas de que a emancipação não se daria exclusivamente pela crítica da religião, como aventaram alguns hegelianos de esquerda, mas também não seria viável apenas pela consciência política e pelas possíveis ações dela decorrentes, pois a alienação e a dominação social e individual se engendram a partir do modo de produção capitalista. O comunismo surge como a possibilidade de um projeto social de crítica à dominação e, portanto, como “*apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o

homem”.²³³ Esse “retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano,”²³⁴ significa a afirmação da liberdade como crítica à dominação de forças que retiram do ser humano a sua condição de “animal político” inerente à sua sociabilidade.

No contexto da história e da produção de Marx, a idéia de revolução faz sentido como medida radical para a transformação do mundo e busca da efetivação da emancipação humana.

Nosso argumento é que o republicanismo – desde que se demonstre capaz de validar seus objetivos originais, portanto, de se contrapor aos particularismos, encobertos pelas astúcias do formalismo jurídico, que fatalmente o aproximariam e o confundiriam com o liberalismo – é uma alternativa viável. Daí nosso empenho em explicar o confronto entre republicanismo e o liberalismo, a partir de pensadores republicanos que antecedem o liberalismo, como é o caso de Maquiavel e, também, daqueles que vivenciaram o nascimento do capitalismo industrial, como os jovens hegelianos e o próprio Marx.

Procuramos demonstrar que o liberalismo oferece contribuições importantes à história do pensamento político, mas que apresenta sérios limites e contradições ao reduzir a liberdade à idéia de não-interferência, justamente porque, na medida em que parece favorecer níveis satisfatórios de liberdade individual, acaba por menosprezar o bem comum pela redução do político ao jurídico. A instrumentalização desse bem comum e da vida coletiva absolutiza os fins dos indivíduos e da sua liberdade negativa. A consequência desse reducionismo jurídico – que o jovem Marx anteviu cristalizado na esfera estatal separada da vida concreta dos homens vivendo na sociedade civil – acaba por emascular a *verdadeira democracia*, privatizando a excelência humana (do homem como *animal político*) em direção à sociedade civil e à prevalência do *bourgeois* em relação ao *citoyen*.

Não se trata de abandonar a idéia de liberdade individual, uma conquista fundamental da modernidade, mas de fortalecê-la e, para isso, é preciso

²³³ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos* ..., p. 105.

²³⁴ Id.

incorporá-la a um projeto político que a viabilize e a estenda à totalidade da sociedade pela prática do princípio democrático (e republicano) do auto-governo. O republicanismo é uma alternativa concreta de superação dos limites e contradições do liberalismo, através do resgate da importância da participação das pessoas na vida política como garantia da liberdade como não-dominação.

Isto não significa que o republicanismo não tenha limitações e vulnerabilidades, mas trata-se de um projeto, cujas matrizes se fundamentam em princípios éticos que, por sua vez, exigem que as ações se estabeleçam a partir dos interesses comuns da sociedade e a eles se destinem.

A definição de republicanismo a partir da idéia de liberdade como não-dominação, procura trazer para a cena da filosofia e da experiência política, alguns elementos do humanismo cívico como a esfera pública, a *virtù*, a retórica, as leis e a educação cidadã (no sentido de compreensão e ação no espaço público).

Hegel, criticado por Marx em função de um misticismo que permeia a sua defesa da soberania do Estado racional e ético, é um pensador que se ocupa em desarticular o individualismo egoísta e produzir conceitos que podem ser úteis à construção do bem comum. A leitura de Hegel pela via do humanismo cívico se revela muito promissora e, considerando as condições em que se colocam as questões da política contemporânea, subordinada aos interesses econômicos, a teoria hegeliana da reconciliação entre os interesses privados e os interesses públicos, com prevalência do segundo, pode ser interpretada como uma contribuição de grande relevância.

Marx não via a possibilidade da realização da humanidade plena, da conquista da sua liberdade, como ser individual e social, nos limites de um Estado que se caracterizava pela sua abstração e exterioridade. Assim, se o republicanismo aqui defendido implica necessariamente a idéia de Estado, isso o afastaria do jovem Marx pós *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. O republicanismo fundamentado na idéia de não-dominação, entretanto, amplia suas perspectivas, acolhendo as alternativas de contestação ao poder estabelecido e de espaços de participação da sociedade civil — poder instituinte, com claros

objetivos de garantia das liberdades individuais e também de participação para a construção de um bem comum e, portanto, aqui já estaria mais próximo de Marx.

A questão que se coloca é se o republicanismo poderia superar os limites de um certo formalismo político (estatal) que ele mesmo criou. Por outro lado, o caminho percorrido por Marx, em direção à ruptura com o ideal hegeliano de Estado enquanto realização humana da Idéia de liberdade, pode assegurar a emancipação e a liberdade humanas? Não teríamos que rever tais posições assumindo, por um lado, a crítica de Marx e, por outro, buscando elementos em Hegel e no republicanismo, no sentido de tornar o Estado uma instância pública e participável e, portanto, realmente política?

O republicanismo que apresentamos aqui, embora considere necessariamente a idéia de Estado, não se limita e nem apóia um estatismo unilateral, também não se sustenta na idéia da democracia liberal de representação política e do perigo da mística do formalismo jurídico e, para evitar tais riscos, propõe, na contracorrente dessas idéias hegemônicas na política contemporânea, a criação de espaços para uma extensa e intensa participação popular nas questões de interesse público, conforme defendem Maynor, Skinner, Viroli e Pettit. Portanto, o republicanismo, no contexto deste trabalho significa também a ação conjunta e interdependente da soberania popular e do Estado, para além dos limites da representação política e das ilusões da democracia formal.

A constituição política, como dizia o Marx de 1843, não pode se impor como uma necessidade externa, deve ser, antes, uma determinação da sociedade politizada, com o objetivo de construir e assegurar a sua liberdade.

Como temos afirmado, este trabalho não tem o propósito de defender a filiação do jovem Marx ao republicanismo. Não obstante, buscamos conscientemente aproximações entre ambos. Sabíamos que este não era um caminho convencional, mas não nos proporíamos à tarefa de um trabalho de pesquisa em filosofia política sem algum risco ou ousadia.

Demonstramos que o pensamento político de Marx pressupõe a existência efetiva da *res publica*, na medida em que afirma que a condição para a vida ética

é a superação da cisão entre o indivíduo e a espécie, entre o *bourgeois* e o *citoyen*. Tal divisão, segundo Marx, favorece e até determina a dominação das forças egoístas, provenientes ou dos interesses puramente privados da sociedade civil que alienam os indivíduos da sua essência comunitária, ou a partir da dominação que se efetiva através da ação do Estado abstrato. Para Marx, não há liberdade sob a dominação das forças egoístas da sociedade civil, ou do Estado que incorpora simbolicamente os indivíduos, mas que na verdade os exclui da vida política subtraindo-lhes a soberania. À superação dessa condição de perda da liberdade pela dominação, Marx chama de emancipação humana.

Se considerarmos que a sociedade contemporânea encontra-se muito distante dos ideais de liberdade individual e política que se propagam quase que tão-somente através de discursos edificantes que não encontram correspondência na realidade, justamente porque a sociedade permanece submetida às estruturas de dominação do capitalismo e do formalismo arbitrário do estado de direito burguês, podemos concluir que, as categorias de análise de Marx – tanto dos textos da juventude como dos da maturidade – se interpretadas de forma não ortodoxa, como foi o caso da leitura republicana apresentada neste trabalho, podem oferecer alternativas e possibilidades à filosofia política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento Maquiaveliano*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão; Consuelo F. Santiago; Eunice D. Galéry. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

ARISTÓTELES. *A Política*. Edição bilíngüe, grego-português. Tradução de Antonio C. Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARON, R. *O marxismo de Marx*. Tradução de Jorge Bastos. São Paulo: Arx, 2003.

AVINERI, S. *The social and the political thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

BERLIN, I. *Quatro Ensaio Sobre a Liberdade*. Tradução de Wamberto H. Ferreira. Brasília: UNB, 1981.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. O humanismo cívico hoje. In: _____. (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, S. (Org.) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

BOBBIO, N. *Igualdade e Liberdade*. Tradução de Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

BOBBIO, N.; VIROLI, M. *Diálogo em torno da República: os grandes temas da política e da cidadania*. Tradução de Daniela B. Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

BRECKMAN, W. *Marx, the young Hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BRUDNEY, D. *Marx's Attempt to Leave Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998.

CHÂTELET, F.; DUHAMEL O.; PISIER E. *Dicionário das obras políticas*. Tradução Glória de C. Lins e Manoel F. Paulino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

CHAUÍ, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. Marx e a democracia. O jovem Marx leitor de Espinosa. In: FIGUEIREDO, E. de L.; CERQUEIRA FILHO, G. ; KONDER, L. (Org.). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983.

CONSTANT, B. *De la liberté chez modernes*. Écrits politiques. Paris: Hachete, 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Júnior. e Alberto A. Munõz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Apresentação e tradução de Adriana Veríssimo Serrão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002

GRAMSCI, A. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Tradução de Luiz M. Gazzanero. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

GRAY, J. *O liberalismo*. Tradução M. H. Costa Dias. Editorial Estampa: Lisboa, 1987.

HEGEL, G.W. F. *Principios de la Filosofía Del Derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

HOBBS, T. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João P. Monteiro e Maria B. N. da Silva. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 1 e 2 (Os Pensadores)

LEFORT, C. *Desafios da escrita política*. Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal: Liberdade, igualdade e Estado*. Tradução de Carlos A. F. N. Dastoli; revisão técnica Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1998.

MACHIAVELLI, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. (Discorsi)*. Tradução de Sérgio Bath. 4 ed. Brasília: UNB, 2000.

MACPHERSON, C.B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARSHALL, T.S. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.

MARX, K. *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Translated from the German by Annette Jolin and Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. A questão Judaica. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. *Early Political Writings*. Edited and translated by John O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri (da edição alemã Dietz Verlag). São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Obras Fundamentales: Escritos de Juventude*. Traducción de Wenceslau Rocés. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. v.1.

MARX, K.; ENGEL, F. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luiz C. de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. *Obras Escolhidas*, São Paulo: Alfa-omega, 1985. 3 v.

MAYNOR, J. W. *Republicanism in the modern world*. Cambridge, UK: Polity Press, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. *Humanismo e Terror. Ensaio sobre o problema comunista*. Tradução de Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1968.

_____. Textos selecionados. Tradução e notas de Marilena Chaui e Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)

MEWES, H. On the Concept of Politics in the early Work of Karl Marx. *Social Research*, v. 43, n 2, 1976.

MILL, J.S. *A liberdade; Utilitarismo*. Introdução de Isaiah BERLIN. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Capítulos sobre o Socialismo*. Tradução de Paulo C. Castanheira. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

_____. *Sobre a liberdade*. 2. ed. Tradução de Alberto R. Barros. Petrópolis: Vozes, 1991.

MOGGACH, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PATTEN, A. *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

PETTIT, P. Liberalismo e republicanismo. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

_____. *A. Linguagens do Ideário Político*. Tradução de Fábio Fernandez. São Paulo: EDUSP, 2003.

RAMOS, C.A. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. O dissenso. In: NOVAES, A. (Org.) *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROUSSEAU, J-J. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes S. Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. 1 e 2 (Os Pensadores)

RUBEL, M. Marx à la rencontre de Spinoza. *Cahiers Spinoza*, Paris, n 1, 1977.

SASSOON, A.S. *Gramsci*. In: BOTOMORE, T. (Ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

SCHLESENER, A. H. *Hegemonia e Cultura: Gramsci*. Curitiba: UFPR, 1992.

SKINNER, Q. *A fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Liberdade antes do liberalismo*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. The Idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives. In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. (Ed.) *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SOUZA, J. C. de. *A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas: UNICAMP, 1993.

SPINOZA, B. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado político; Correspondência*. Tradução de Marilena Chauí; Carlos L. de Matos e Manuel de Castro. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SPITZ, J-F. *Maquiavel: A reflexão moral na obra de Maquiavel*. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 2 v.

VIROLI, M. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002.

OBRAS CONSULTADAS

ABENSOUR, M. A. Marx e o momento Maquiaveliano: Verdadeira Democracia e Modernidade. in: *Filosofia Política II*. Porto Alegre: L&PM, vol.2, [?].

_____. *O novo espírito utópico*. Tradução de Cláudio Stieltjes et. al. Campinas: Unicamp, 1990.

AGULHON, M. *1848 – O aprendizado da República*. Tradução de Maria I. Rolim. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ARENDT, H. *A Condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Sobre a revolução*. Tradução de I. Morais. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

ARMAND, E; BARRUÉ, J; FREITAG, G. *Max Stirner e o anarquismo individualista*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2003.

ASSOUN, P.L.; RAULET, G. *Marxismo e Teoria Crítica*. Tradução de Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

_____. *The paradox of civil society in the structure of Hegel's views on 'sittlichkeit'*. Hegel – Jahrbuch. Germinal Verlag. Bochum, 1987.

BABEUF, G. et al. *O socialismo pré-marxista*. Tradução de Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 1980.

BALIBAR, E.; RAULET, G.(Dir.) *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*. Paris: Presses Universitaires de France. 2001.

BERLIN, I. *A busca do ideal: Uma antologia de ensaios*. Tradução de Teresa Curvelo. Editorial Bizâncio: Lisboa, 1998.

BERMAN, M. *Aventuras no marxismo*. Tradução de Sonia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERNARDES, J. A crítica de Hegel à teoria do contrato. In: ROSENFELD, D. L. (Ed.) *Estado e política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BICCA, L. A unidade entre ética, política e história na filosofia prática de Kant. (partes I e II). *Filosofia e Política – 4 e 5*. Curso de Pós-graduação em Filosofia da UFRS e Departamento de Filosofia da UNICAMP. Porto Alegre: L&PM: CNPq: FINEP, 1987-1989.

_____. *Marxismo e Liberdade*. São Paulo: Loyola, 1987.

_____. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.

BIGNOTTO, N. O Renascimento das Liberdades. In: ADAUTO, N. (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques e Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *O Conceito de Sociedade Civil*. Tradução de Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

BOBBIO, N.; BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BORNHEIM, G. A. *Dialética. Teoria e Práxis. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética*. São Paulo: EDUSP, 1983.

_____. O sujeito e a norma. In: ADAUTO, N. (Org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BORON, A. *Filosofia política marxista*. Tradução de Sandra T. Valenzuela. São Paulo: Cortez, 2003.

CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (Org.). *História argumentada da filosofia moral e política: A felicidade e o útil*. Tradução Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CARDOSO, S. Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: _____. (Org.) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. Que República? Notas sobre a tradição do “governo misto”. In: BIGNOTTO, Newton (Org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

CHAUI, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1999.

_____. Marx e a democracia. O jovem Marx leitor de Espinosa. In: FIGUEIREDO, E. de L.; CERQUEIRA FILHO, G. ; KONDER, L. (Org.). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983.

_____. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sérgio (Org.) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COUTINHO, C. N. Sobre a ‘questão democrática’ em Marx e em alguns marxistas. In: FIGUEIREDO, E. de L.; CERQUEIRA FILHO, G. ; KONDER, L. (Org.). *Por que Marx?*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien P. Lins; revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

DICKEY, L. Hegel discovers the economy. In: *Hegel: Religions, Economics, and Politics of Spirit – 1770-1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

DUARTE, A. O confronto com Marx e a modernidade. In: *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

EAGLETON, T. *Marx e a liberdade*. Tradução de Marcos B. de Oliveira. São Paulo: UNESP, 1999.

ENSAIOS AD HOMINEM: *Política*, São Paulo, n. 1, t. 3, 2000.

ENSAIOS AD HOMINEM: *Dossiê Marx*, São Paulo, n. 1, t. 4, 2001.

FAUSTO, R. *Lógica e Política: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1987. t. 2.

_____. *Marx: Lógica e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1983. t. 1.

_____. *Marx: Lógica e Política: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Editora 34, 2002. t. 3.

FETSCHER, Iring. *Karl Marx e os Marxismos: Da filosofia do proletariado à visão proletária do mundo*. Tradução de Heidrun M. da Silva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FREDERICO, C. *O jovem Marx. (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez, 1995.

GIANOTTI, J. A. *Marx, vida & obra*. Porto Alegre: L& PM, 2001.

GILBERT, A. Political philosophy: Marx and radical democracy. In: CARVER, Terrell (Ed.). *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, [1980?].

GOBETTI, D. *Private and Public: Individuals, households, and body politic in Locke and Hutcheson*. London: Routledge, 1992.

GRASSI, E. *Humanisme et Marxisme*. Paris: L'Age d'Homme, 1990.

GRAY, J. *Isaiah Berlin*. Tradução Fábio Fernandes. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

GUIMARÃES, J. *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal*. São Paulo: Xamã, 1998.

HABERMAS, J. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Organização e introdução de Patrick Savidan; tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Era das transições*. Tradução e introdução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução Luiz Sérgio Serpa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico ou o ideal; A fenomenologia do espírito; Introdução à história da filosofia*. Tradução de Orlando Vitorino; Cláudio de L. Vaz e Antonio P. de Carvalho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 1 e 2 (Os pensadores)

HELLER, A. A herança da ética marxiana. In: HOBBSBAWM, E. (Org.) *História do Marxismo*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho et. al. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. v. 12.

HOBBSBAWM, E. *A Era das Revoluções: Europa 1789-1848*. Tradução de Maria T. L. Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____. *Revolucionários*. Tradução de João C. V. Garcia e Adelângela S. Garcia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

HULL, G. The Jewish question revisited. Marx, Derrida and ethnic nationalism. *Philosophy & Social Criticism*, London, v. 23, n 2. p. 47-77, 1997.

IGOIN, A. De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez jeune Marx. *Cahiers Spinoza*, Paris, n 1, 1977.

ILTING, K.H. HEGEL's concept of the state and Marx early critique. . In: PELCZYNSKI, Z. A (Ed.). *The state and civil society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge University Press, 1984.

_____. The structure of Hegel's Philosophy of Right. In: PELCZYNSKI, Z. A (Ed.). *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*. A collection of new essays. Cambridge: University Press, 1971.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral; Revisão técnica de Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KOJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

KONDER, L. *Marx: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1999.

KYMLICKA, W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LA'PINE, N. *O jovem Marx*. Lisboa: Caminho, 1983.

LEFORT, C. *Pensando o político. Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução de Eliana de Melo Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LESSNOFF, M. Introduction: Social Contract. In: _____. (Ed.) *Social Contract Theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

LEYDET, D. A crise da representação. O modelo republicano em questão. In: CARDOSO, S. (Org.) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

LIMONGI, M. I. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. A vontade como princípio do direito em Hobbes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*: Revista do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. Liberdade, Necessidade e Contingência nas filosofias do século XVII, Campinas, Série 3, v.12, n 1-2, 2002.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX: Marx y Kierkegaard*. Traducción de Emilio Estiú. 2. ed. Buenos Aires: Editoria Sudamericana, 1974.

MAGUIRE, J. M. *Marx y su teoria de la politica*. Traducción de Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

MALHERBE, M. Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência: Revista do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência*. Liberdade, Necessidade e Contingência nas filosofias do século XVII, Campinas, Série 3, v.12, n 1-2, 2002.

MARX, K. *A liberdade de imprensa*. Tradução de Claudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2001.

_____. *A miséria da filosofia*. Tradução de Luis M. Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

_____. *As filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo L. Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

_____. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850. El dieciocho Brumário de Luis Bonaparte*. Traducción de A. S. Cuper. Madrid: Espasa Calpe, 1995.

_____. Le Traité Théologique-Politique et la Correspondance de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841. *Cahiers Spinoza*, Paris, n 1, 1977.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Seleção de textos de José Arthur Gianotti; traduções de José C. Bruni (et al.). 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. 1 e 2. (Os Pensadores).

MARX, K.; ENGEL, F. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: _____. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MATHERON, A. Le Traité Théologique-Politique vu par le jeune Marx. *Cahiers Spinoza*, Paris, n 1, 1977.

MERCIER-JOSA, S. Marx: o político e o social (I). *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 6, 1998.

MÉSZAROS, I. *O poder da ideologia*. Tradução de Paulo Cezar Castanheda. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição*. Tradução de Paulo C. Castanheda e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo; Campinas: UNICAMP, 2002.

MIGUEL, L. F. Liberdade ou Felicidade? A autorealização humana em Marx, Gorz e Elster. *Revista de Filosofia Política: nova série*, Porto Alegre, n. 4, 1999.

MILIBAND, R. *Marxismo e Política*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, [1979].

MONDOLFO, R. *Estudos sobre Marx*. Tradução de Expedito A. Dantas. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

NAVES, M. B. *Marx: ciência e revolução*. São Paulo: Moderna, 2000.

NEGRI, A. *Anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

O'MALLEY, J. Editors Introduction. In: Marx, K. *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

OLIVEIRA, A. R. *Marx e a liberdade*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 1997.

OLIVEIRA, M. A. Marx: a eticidade alternativa. In: OLIVEIRA, M. A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

PELCZYNSKI, Z.A. Political Community and individual freedom in HEGEL's philosophy of state. In: PELCZYNSKI, Z.A. (Ed.) *The state and civil society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge, 1984.

PELCZYNSKI, Z.A.; GRAY, J. (Ed.) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: The Athlone Press, 1984.

FIGUEIREDO, E. de L.; CERQUEIRA FILHO, G. ; KONDER, L. (Org.) *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983.

RAMOS, C. A. A crítica marxista do Estado Hegeliano. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 1, 1993.

_____. Hegel e o processo de auto-referencialidade da liberdade no direito natural moderno. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*: Revista do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. Liberdade, Necessidade e Contingência nas filosofias do século XVII. Campinas, Unicamp, Série 3, v.12, n 1-2, 2002.

_____. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000.

RANCIÈRE, J. *A noite dos proletários. Arquivo do sonho operário*. Tradução de Marilda Pedreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RANIERI, J. *A câmara escura: Alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.

RIBEIRO, R. J. *A democracia*. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. *A república*. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Democracia versus república. A questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, N. (Org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. O poder das palavras: Hobbes sobre a liberdade. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RIEDEL, M. Nature and freedom in Hegel's Philosophy of Right. In: PELCZYNSKI, Z. A. (Ed.). *Hegel's Political Philosophy :problems and perspectives*. A collection of new essays. Cambridge: University Press, 1971.

ROSSI, M. *La genesis del materialismo historico: La izquierda Hegeliana*. Traducción castellana de Juan A. Méndez. Madrid: Alberto Corazón Editor/Imprenta Fareso, 1963.

RUBEL, M. Notes on Marx's Conception of Democracy. In: JESSOP B.; MALCOLM-BROWN, C. (Ed.). *Karl Marx's Social and the Political Thought.Critical Assessments:.* London: Routledge, [1980?]. V. 3. *The State, Politics, and Revolution*.

SCHIMIDT, J. Civil society in Hegel. *History of Political Thought*, Exter, UK Vol. 2, n.3, Nov.1981.

SCHWARTZ, N.L. Distinction between public and private life. Marx on the zoon politikon. *Political theory*. V.7, n. 2, 1979

SELIGMAN, A.B. *The idea of Civil Society*. Toronto: The Free Press – Maxwell MacMILLan, 1992.

SKINNER, Q. *Maquiavel*. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. The republican ideal of political liberty. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (Ed.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Pres, 1993.

SPINOZA, B. *Pensamentos metafísico; Tratado da correção do intelecto; Tratado político; Correspondência*. Tradução de Marilena Chauí; Carlos L. de Matos e Manuel de Castro. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

STAROBINSKI, J. *Montesquieu*. Tradução de Tomás R. Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

STIRNER, M. *O falso princípio da nossa educação*. Tradução Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2001.

SYLVAIN, Z.A.C. *Philosophie, Théologie, Politique dans l'oeuvre de Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

THOBURN, N. *Deleuze, Marx and Politics*. London: Routledge, 2003.

TOCQUEVILLE, A. de. *A democracia na América*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. v. 1 e 2.

TORRES, J. C. B. *Figuras do Pensamento Moderno. Representação Política no Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

VAZ, H. C. L. Sociedade Civil e Estado em Hegel. *Síntese Política Econômica Social* (SPES) Nova Fase, São Paulo, v. 7, n. 19, 1980.

VIEIRA NETO, P. Afetos, alienação e liberdade. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VIROLI, M. Machiavelli and the republican idea of politics. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (Ed.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*. Tradução de Valéria P. da Silva. São Paul: Estação Liberdade, 2002.

VOLPE, G. D. *Rousseau e Marx e a liberdade igualitária*. Tradução de Antonio J. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1982.

WAGNER, E. S. *Hannah Arendt & Karl Marx. O mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WESTPHAL, K. The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Edited by Frederick C. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press. [1980?]

WHEEN, F. *Karl Marx*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WOLFF, F. A invenção materialista da liberdade. In: NOVAES, A. (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza C. F. Strummer e Lygia A. Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

WOOD, A. W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DOCUMENTOS CONSULTADOS *ONLINE*:

HARRINGTON, J. *The commonwealth of Oceana* (1656). Disponível em: <www.constitution.org/jh/oceana.htm> .Acesso em: 21 jul. 2004.

STIRNER, Max. *The ego and his own* (1845). Disponível em : <<http://www.df.lth.se/~triad/STIRNER/theego/theego.html>> .Acesso em: 28 jan. 2005